# ISLAM INDONESIA 2020

# Islam Indonesia 2020

Penulis:

Azyumardi Azra

Noorhaidi Hasan

Yusdani

Zuly Qodir

Alimatul Qibtyah

Nur Kholis

Krismono

Supriyanto Abdi

Ahmad Sadzali

Hadza Min Fadhli Robby

Penerbit:

2020

## Islam Indonesia 2020

Penulis: Azyumardi Azra, Noorhaidi Hasan, Yusdani, Zuly Qodir, Alimatul Qibtiyah, Nur Kholis, Krismono, Supriyanto Abdi, Ahmad Sadzali, Hadza Min Fadhli Robby



Ukuran: 21 x 14.8 X 2.5 cm

Jumlah halaman: xx + 296

Cetakan I

Juni 2020 M / Syawal 1441 H

ISBN: 978-623-6572-00-9

E-ISBN: -

Penerbit:

UII Press Yogyakarta

Jl. Cik Di Tiro No. 1, Yogyakarta 55223

Tel. (0274) 547865 (Hotline; Fax. (0274) 547864

uiipress@uii.ac.id; uiipress@asia.com; fb: UII Press

Anggota IKAPI, Yogyakarta

# Kata Pengantar

*Bismillahirrahmanirrahim.*

Alhamdulillah, setelah melalui proses persiapan dan penulisan selama sekitar setengah tahun lamanya, akhirnya Lembaga Kebudayaan Embun Kalimasada YBW UII bisa mempersembahkan Laporan Tahunan Islam Indonesia 2020 ke khalayak umum.

Laporan Tahunan Islam Indonesia ini merupakan ikhtiar kami untuk membangun sebuah tradisi akademik dan intelektual yang baik dan bermanfaat.

Kami sadar bahwa selama ini belum ada inisiatif yang cukup dari kalangan akademisi dan budayawan untuk merumuskan sebuah laporan tahunan yang berfungsi sebagai medium muhasabah dan tinjauan ulang tentang kondisi Islam di Indonesia sepanjang setahun belakangan.

Karenanya, Lembaga Kebudayaan Embun Kalimasada YBW UII mengundang akademisi yang datang dari lintas-generasi, lintas-institusi, dan lintas-komunitas untuk menyumbangkan pemikirannya tentang dinamika Islam di Indonesia sepanjang tahun ini dan tahun depan.

Kami berharap agar hadirnya laporan Islam Indonesia dapat menjadi sumber inspirasi, referensi akademik dan rujukan dalam perumusan kebijakan publik bagi para pihak yang berkepentingan. Kedepannya, kami berharap pula semoga tradisi ini dapat terus berjalan secara berkelanjutan.

Walakhir, kami berterimakasih pula kepada segenap pihak yang telah membantu dalam proses penulisan dan penggarapan Laporan Tahunan Islam Indonesia 2020.

Selamat membaca,

TIM penulis

# Daftar Isi

# Ringkasan Eksekutif

Menarik untuk membaca Islam Indonesia di tahun 2020, tertutama setelah perhelatan kontentasi politik terbesar di Indonesia tahun lalu. Seperti yang jamak diketahui, Pilpres 2019 sempat membuat tegang urat saraf hingga mengganggu denyut nadi umat Islam. Politik praktik lima tahunan itu dialasi sajadah dan ditudungi sorban. Fenomena itu kembali menarik diskursus dalam lanskap yang lebih mendasar lagi, yaitu tentang relasi Islam dan negara dengan diiringi perkembangan aktualnya. Maka khusus untuk tahun 2020, membaca Islam Indonesia harus diawali dengan membuka ulang ruang diskusi wacana relasi Islam dan negara tersebut.

Gambaran umum tentang relasi antara Islam dengan negara di Indonesia diulas oleh Yusdani. Pada tahun 2020, keinginan dan upaya sebagian pemimpin Islam untuk membangun hubungan Islam dan negara secara legal-formalistik diperkirakan masih ada. Upaya ini dalam sejarahnya kerap kali gagal. Belajar dari kegagalan untuk membangun relasi Islam dan negara secara formalistik tersebut dan untuk konteks Indonesia sekarang dan masa depan perlu dikembangkan pemikiran progresif bahwa Islam lebih mementingkan terbentuknya sebuah tatanan masyarakat yang merefleksikan prinsip keadilan, egalitarianisme, partisipasi, dan musyawarah. Maka konsep negara bangsa dinilai sebagai pilihan yang tepat dan cocok untuk Indonesia. Sebab Indonesia adalah rumah bersama, perbedaan agama, ras, etnis, gender, kepercayaan, keyakinan, kelas sosial, dan sudut pandang. Hal ini merupakan sebuah sunnatullah (kenyataan) dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

Noorhaidi Hasan menyoroti perkembangan politik Islam dan gerakan Islam politik di Indonesia. Indonesia menyaksikan peran, dinamika dan kompleksitas politik Islam dalam konteks perkembangan politik nasional. Di dalam politik Islam berkembang Islam politik, atau disebut juga Islamisme. Ia merupakan visi, wacana, aksi dan gerakan yang berupaya secara aktif menempatkan Islam ke dalam pusat medan kekuasaan. Pengarus Islam politik di Indonesia diperkirakan akan merosot. Namun masuk kepada post-Islamisme, fenomena komodifikasi agama agaknya terus berkembang memberikan warna terhadap dinamika politik Islam pada tahun 2020. Tahun 2020 diprediksi akan menjadi tahun di mana kekuatan-kekuatan Islam politik akan bergerak semakin ke tengah menuju corak-corak Islamisme popular.

Problem selanjutnya adalah soal politik Islam dan Islam politik yang seringkali diposisikan secara sama. Dalam artikelnya, Zuly Qodir berupaya memberikan pemahaman tentang perbedaan antara politik Islam dan Islam politik, baik secara konseptual maupun praktek. Selain memberikan pemahaman tentang perbedaannya, tulisan tersebut juga memberikan penjelasan persoalan aktual politik Islam dan Islam politik di Asia, termasuk di Indonesia, terutama setelah kemunculan gelombang populisme Islam pasca Arab Spring. Tarik ulur tentang formalisasi Islam di ruang publik tetap menjadi isu utama antara politik Islam dan Islam politik. Namun secara tegas Zuly berpendapat, tidak terlalu signifikan untuk memproklamirkan perlunya sebuah partai politik Islam maupun negara berdasarkan agama (Islam) sebagai bentuk formal, sebab hal yang penting sekali adalah bagaimana mengisi negeri ini sehingga rakyatnya dapat hidup sejahtera dan mendapatkan keadilan secara sesungguhnya.

Tantangan terhadap perkembangan demokrasi tentu bagian yang tidak dapat dilepaskan dari wacana Islam dan negara Indonesia di ta-

hun 2020. Di laporan ini, Supriyanto Abdi menyoroti secara serius tentang demokrasi Indonesia yang dinilai mengalami dekonsolidasi. Kemunduran demokrasi Indonesia ini banyak dihubungkan dengan erosi prinsip-prinsip demokrasi. Menariknya, erosi nilai-nilai demokrasi ini terjadi pada saat Indonesia diakui secara luas sedang mengalami proses Islamisasi yang semakin massif dan ekstensif. Perkembangan paradoksal ini mengundang banyak pertanyaan terkait hubungan antara Islam dan demokrasi di Indonesia. Secara khusus Abdi menyoroti tentang eksistensi Islam sipil di tengah arus populisme Islam dan ancaman politik identitas, hingga potensi Indonesia merangkak menuju demokrasi illiberal (illiberal democracy). Di tahun mendatang, ancaman terbesar terhadap Islam sipil dan demokrasi Indonesia yang pluralis bukanlah upaya pembentukan negara Islam, tetapi konservatisme dan populisme Islam yang terus merongrong nilai-nilai inti demokrasi liberal seperti otonomi individual, kebebasan sipil dan hak-hak minoritas.

Wacana relasi Islam dan negara ternyata juga berpengaruh terhadap politik luar negeri Indonesia. Ulasan tentang politik luar negeri Indonesia dan relasinya dengan Islam dijabarkan oleh Hadza Min Fadhli Robby. Fokus tulisannya pada kebijakan penyebaran wacana Islam wasathiyah (Islam moderat) ke dunia internasional. Karena terjadi irisan antara politik luar negeri dengan spirit keagamaan, maka pertanyaan pertama yang muncul tentu, adakah sesungguhnya politik luar negeri yang berbasis agama? Hadza juga menyoroti pilihan terhadap Islam wasathiyah untuk politik luar negeri, keberlanjutan strategi moderasi agama yang telah berlangsung sejak era Susilo Bambang Yudhoyono. Strategi moderasi agama ini kemudian berevolusi menjadi 'doktrin' Islam nusantara sebagai model di periode pertama Jokowi. Pada periode kedua kepresidenan Jokowi, Hadza membaca bah-

wa diplomasi ekonomi, upaya mediasi dan diplomasi kemanusiaan akan menjadi kebijakan utama dalam implementasi Islam wasathiyah di politik luar negeri Indonesia. Kedepannya, implementasi wacana dan diplomasi Islam wasathiyah dalam politik luar negeri Indonesia akan bergantung pada kontekstualisasi makna Islam wasathiyah dan penentuan strategi yang tepat dalam implementasi Islam wasathiyah. Selain itu, pemerintah Indonesia juga perlu cermat dalam menentukan sikap agar tidak cenderung bisu (political quietism) dan pragmatis dalam melihat persoalan-persoalan hubungan internasional, terutama dalam kasus Rohingya dan Uygur.

Dalam sisi ekonomi, Indonesia diperkirakan akan mengalami masa-masa keemasan dalam pengembangan ekonomi syariah. Nur Kholis menjelaskan bahwa hadirnya Ma'ruf Amin sebagai Wakil Presiden RI (Ma'ruf Amin effect) yang mendampingi Jokowi pada era kedua akan memberikan efek signifikan terhadap pertumbuhan ekonomi, bisnis dan jasa keuangan berbasis syariah. Berkat upaya-upaya yang dilakukan oleh pemerintah beserta sektor swasta, Indonesia berhasil menempati posisi pertama dalam Indeks Keuangan Islam yang dikeluarkan oleh Global Islamic Finance Report and Islamic Finance Country Index pada tahun 2019. Menurut Nur Kholis, pencapaian yang diraih Indonesia terutama disokong oleh terbentuknya lembaga Komite Nasional Keuangan Syariah (KNKS) yang berdiri pada tahun 2019.

Namun, ada dua hal yang kemudian menjadi catatan dari Nur Kholis. Pertama, terdapat kecurigaan bahwa pengembangan ekonomi Islam dikhawatirkan menjadikan Indonesia sebagai negara berbasis syariah yang tidak adil dan mendiskriminasi masyarakat non-Muslim. Menanggapi hal ini, Nur Kholis berpendapat bahwa ekonomi Islam memiliki karakter yang inklusif dan nilai-nilai yang bersifat uni-

versal (seperti keadilan dan kesetaraan), yang membuat non-Muslim juga dapat merasakan manfaat dari ekonomi Islam. Kedua, Nur Kholis juga menyoroti perlunya pembagian peran yang baik antara pemerintah, pemangku kepentingan dan regulator agar implementasi kebijakan ekonomi dan keuangan syariah tidak berjalan sendiri-sendiri dan terpisah seperti sebelumnya. Selain itu, Nur Kholis juga berpendapat bahwa sektor keuangan sosial (seperti Zakat, Infak, Sedekah dan Wakaf) akan tumbuh dengan signifikan di tahun-tahun kedepan.

Dinamika pengarusutamaan kesetaraan gender juga akan menjadi isu yang terus diperbincangkan oleh publik Indonesia di tahun 2020. Dalam elaborasinya, Alimatul Qibtiyah menegaskan bahwa meskipun Indonesia telah melakukan ratifikasi terhadap Konvensi Eliminasi Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan (CEDAW) sejak tahun 1984, namun implementasi dari ratifikasi tersebut tidak berjalan dengan baik. Upaya-upaya untuk mengurangi diskriminasi gender dan perlindungan perempuan dari kekerasan seksual dirasa masih kurang baik dan progresif. Namun, Alimatul mencatat bahwa hingga saat ini gerakan perempuan di Indonesia (termasuk gerakan perempuan Muslimah, seperti Aisyiyah dan Fatayat) memiliki peranan aktif dalam memperjuangkan hak-hak perempuan. Gerakan perempuan di Indonesia juga memiliki keunikannya tersendiri, karena banyak kaum laki-laki yang terlibat sebagai aktivis dalam pergerakan tersebut. Saat ini, Alimatul melihat bahwa terdapat lima tantangan utama dalam pengarusutamaan gender di Indonesia. Adanya impunitas dalam kasus pelanggaran HAM, kurangnya jaminan pemulihan dan ketidakberulangan kasus diskriminasi gender dan kekerasan seksual, kurangnya perangkat hukum dalam melindungi kekerasan terhadap perempuan, maraknya konservatisme dan radikalisme yang melahirkan praktik poligami dan domestifikasi perempuan, serta derasnya arus migrasi

yang menjadikan perempuan korban merupakan tantangan penting yang perlu dijawab oleh pemerintah. Menurut Alimatul, pengesahan RUU PKS serta peranan dari organisasi perempuan Muslimah yang berorientasi Islam wasathiyah penting untuk menjawab semua tantangan tersebut.

Dalam aspek lain, berkembangnya gerakan Salafisme dalam konteks sosio-politik kontemporer di Indonesia menjadi sebuah perhatian tersendiri. Krismono memandang bahwa tahun 2020, tren Salafisme akan meningkat seiring dengan meningkatnya gejala-gejala konservatisme Islam di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir. Dalam upayanya menggaet perhatian masyarakat, gerakan Salafisme secara bertahap mengadopsi pendekatan yang bersifat pragmatis dan modernis untuk mengambil ceruk masyarakat, bahkan dari kalangan tradisionalis yang cenderung abangan. Hal tersebut misalnya terlihat dari meluasnya dakwah Salafi di wilayah Jawa Tengah dan Jogjakarta. Selain itu, gerakan Salafi juga mulai mempertimbangkan pentingnya formalisasi organisasi sebagai sebuah strategi gerakan agar dapat diterima secara luas. Pada masa-masa transformasi inilah, Krismono memandang bahwa gerakan Salafisme sedang merubah orientasi yang semula hanya berfokus pada masalah pendidikan dan dakwah menjadi berkembang ke aspek sosial, ekonomi, kesehatan, media, bahkan politik. Krismono mencatat pula bahwa adanya transformasi ini menimbulkan perdebatan di internal kelompok Salafi, namun hal ini akan membawa Salafi untuk lebih bergerak ke tengah menuju arus utama Islam dan memberikan kemudahan bagi mereka untuk mendapatkan pengakuan publik.

Perkembangan wacana Islam wasathiyah di Indonesia kedepannya akan bergantung pula pada beberapa figur kunci. Ahmad Sadzali memperkirakan bahwa setidaknya akan ada delapan tokoh yang akan

berperan besar dalam membentuk wacana Islam wasathiyah di Indonesia. Tokoh pertama adalah Mahfud MD. Posisi Mahfud MD sebagai Menkopolhukam RI akan memberikan dampak yang besar dalam reorientasi pemahaman Islam wasathiyah untuk menghadapi eksistensi gerakan teror dan radikal serta narasi pro-khilafah yang mencoba menggerus legitimasi pemerintah. Tokoh kedua adalah Ridwan Kamil. Sebagai Gubernur Jawa Barat, Ridwan Kamil telah menginisiasi beberapa program pemberdayaan untuk meningkatkan kualitas pendidikan di pesantren. Selain itu, Ridwan Kamil juga menjadikan rumah ibadah semua agama sebagai sentra pengembangan ekonomi. Hal ini membuat peran Ridwan Kamil penting untuk dilihat kedepannya. Tokoh ketiga adalah Ahmad Syafi'i Ma'arif. Meskipun beliau sudah berumur, Syafi'i Ma'arif masih terus aktif memperjuangkan dan mempromosikan pemahaman Islam wasathiyah yang inklusif, toleran dan demokratis.

Tokoh keempat adalah Said Aqil Siradj. Sebagai Ketua PBNU pada periode 2010-2020, Said Aqil Siradj memiliki peran penting dalam pembentukan wacana Islam Nusantara. Kedepannya, meskipun Said Aqil Siradj akan lengser dari posisi Ketua PBNU, perannya masih akan dinanti dalam isu pemberdayaan pesantren dan masjid. Tokoh kelima adalah Haedar Nashir. Selain berperan sebagai organisatoris di Persyarikatan Muhammadiyah, Haedar Nashir juga masih aktif menggeluti pekerjaannya sebagai akademisi. Belum lama ini, Haedar Nashir baru saja diangkat sebagai Guru Besar Sosiologi di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dengan orasi ilmiah berjudul 'Moderasi Indonesia dan Keindonesiaan Perspektif Sosiologi'. Di tahun 2020, Haedar Nashir juga akan memainkan peran penting dalam pemaknaan Islam wasathiyah di Indonesia. Tokoh keenam adalah Habib Luthfi bin Yahya. Sebagai pimpinan Forum Sufi Dunia dan ulama yang

dihormati, Habib Luthfi bin Yahya memiliki posisi strategis dalam mempengaruhi kebijakan. Pelantikan Habib Luthfi bin Yahya sebagai Wantimpres oleh Presiden Jokowi akan memperkuat pengaruh tersebut.

Tokoh ketujuh adalah KH. Ahmad Bahauddin Noersalim atau yang dikenal sebagai Gus Baha. Tokoh ini unik karena Gus Baha bukan ulama yang menyasar popularitas, namun dipopulerkan oleh para muhibbin (penggemar yang juga murid setianya). Gus Baha diperhitungkan sebagai salah satu figur yang akan membentuk wacana Islam wasathiyah karena ceramah-ceramah Gus Baha tersebar luas melalui dakwah online yang disebarkan melalui media sosial oleh muhibbinnya. Sebagai murid dari Almarhum KH. Maimoen Zubair, Gus Baha dianggap juga sebagai pewaris intelektual Alm. KH. Maimoen Zubair, sehingga posisinya diperhitungkan oleh banyak ulama-ulama di dalam dan di luar jamaah Nahdlatul Ulama. Tokoh kedelapan adalah Siti Ruhaini Dzuhayatin. Sebagai aktivis gender yang aktif di Persyarikatan Muhammadiyah, Siti Ruhaini Dzuhayatin gencar mempromosikan gagasan Islam wasathiyah ala Indonesia di berbagai ranah, terutama di ranah global. Sebagai salah satu staf khusus Presiden Jokowi dalam bidang keagamaan, Ruhaini Dzuhayatin aktif memperkenalkan Indonesia sebagai model dalam hidup beragama yang moderat dan demokratis. Kedepannya, peran Ruhaini dalam memperjuangkan pengarusutamaan gender penting untuk disimak.

Dari semua ulasan tersebut, alakhir, tentu kita berharap di tahun 2020 ini relasi Islam dan negara benar-benar dapat menapaki jalannya yang paling sesuai dengan Indonesia sebagai negara Pancasila. Relasi yang diharapkan adalah relasi yang proporsional, karena sesungguhnya Pancasila menempatkan menempatkan agama dan negara dalam tempat yang proporsional. Kesetimbangan proporsi ini perlu menjadi

perhatian dalam mengembangkan pemahaman Islam wasathiyah di Indonesia. Wallahu'alam.[]

Editor

Ahmad Sadzali dan Hadza Min Fadhli Robby

# Islam Washatiyah: Masa Depan Islam Indonesia

**Prof. Azyumardi Azra, MA, CBE**

Karakter atau jati diri Islam Indonesia adalah moderasi, yang dalam bahasa Qur'ani disebut *wasathiyah*. Moderasi Islam Indonesia terwujud dalam *tawasuth*, *tawazun*, *ta'adul* dan *tasamuh* dalam berbagai aspek kehidupan. Dalam terminologi kajian Islam internasional, *Islam wasathiyah* sering diterjemahkan sebagai '*justly-balanced Islam*'—'Islam berkeseimbangan secara adil'—atau juga '*middle path Islam*'—'Islam jalan tengah'.

Paradigma moderasi Islam wasathiyah berlandaskan ayat al-Qur'an, Surah al-Baqarah (2): 143 tentang *ummatan wasathan*: "Demikian pula Kami telah menjadikan kamu [umat Islam] *ummatan wasathan* agar kamu menjadi saksi [atas[ perbuatan manusia dan agar Rasul [Muhammad] menjadi saksi atas [perbuatan] kamu".

Menurut Profesor Mohammad Hashim Kamali dalam *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah* (2015), penyebutan umat Islam sebagai *ummatan wasathan* (*midmost community*) juga berarti sebagai umat terbaik yang pernah diciptakan Allah (Alu 'Imran 3: 110). Umat Islam didedikasikan untuk peningkatan kebajikan dan pencegahan kemungkaran, pembangunan bumi untuk kesejahteraan manusia dan penegakan keadilan.

Menurut Wahbah al-Zuhayli, "dalam percakapan umum di antara kalangan ahli di masa kita, *wasathiyah* berarti moderasi dan

keseimbangan (*i'tidal*) dalam keimanan, moralitas dan karakter; dalam cara memperlakukan orang lain; dan dalam sistem terapan tatanan sosial-politik dan tata pemerintahan".

Kebalikan *wasathiyah* adalah ekstrimisme (*tatharruf*) yang menurut pandangan Islam dapat berlaku bagi siapapun yang melewati batas dan ketentuan syari'ah. *Tatharruf* juga berlaku bagi orang yang melewati batas moderasi, pandangan mayoritas umat (*ra'y al-jama'ah*); dan juga bagi orang yang bertindak dalam norma dan praktek lazim sudah berlebihan dan aneh.

Umat Islam Indonesia umumnya menerapkan *Islam wasathiyah*. Tradisi umat Islam Indonesia sebagai *ummatan wasathan* terbentuk melalui perjalanan sejarah panjang. Tradisi ini dimulai dengan proses Islamisasi yang berlangsung damai dengan menekankan inklusivisme, akomodasi dan akulturasi Islam dengan budaya lokal. Proses ini awalnya mengakibatkan sinkretisme Islam dengan kepercayaan lokal. Tetapi gelombang demi gelombang pembaharuan Islam terus berlangsung—membawa pemikiran dan praktek kaum Muslimin Indonesia lebih dekat dan menjadi lebih sesuai dengan ortodoksi Islam.

Proses-proses ini membentuk ortodoksi Islam Indonesia. Meski dalam prinsip aqidah dan ibadah hampir tidak ada beda antara kaum Muslimin Indonesia dengan saudara-saudara seiman-seislam mereka di tempat-tempat lain, jelas pula terdapat distingsi Islam Indonesia.

Dengan paradigma dan praksis wasathiyah, umat Islam Indonesia tercegah dari sektarianisme keagamaan, kesukuan dan sosial-politik bernyala-nyala. Kaum Muslimin Indonesia dengan pemahaman dan praktek keislaman berbeda dalam hal ranting (*furu'iyah*) terhindar dari pertikaian dan konflik yang bisa tidak berujung.

Dengan distingsi wasathiyah itu pula arus utama Muslim Indonesia

bersikap inklusif, akomodatif dan toleran pada umat beragama lain. Tanpa kepenganutan Islam wasathiyah, dengan realitas demografis Muslim sebagai mayoritas absolut penduduk di negeri ini sulit dibayangkan bisa terwujud negara-bangsa Indonesia.

Jati diri Islam Indonesia *wasathiyah* memiliki ortodoksinya sendiri, terdiri dari tiga aspek; *kalam* (teologi) Asy'ariyah-Jabariyah, fiqh mazhab Syafi'i dan tasawuf al-Ghazali. Ketiga aspek ortodoksi ini terbentuk khususnya sejak abad 17-18 dan seterusnya.

Ortodoksi Islam Indonesia wasathiyah—memodifikasi kerangka antropolog Robert Redfield (1897-1958)—menjadi 'tradisi besar' (*great tradition*) yang mencakup berbagai 'tradisi lokal' (*local tradition*) yang dipraktekkan suku-suku dan komunitas Muslim beragam. Interaksi dan tukar menukar yang berlangsung terus menerus di antara kedua tradisi ini menghasilkan konvergensi aliran dan paham keagamaan, yang kian memperkuat Islam Indonesia wasathiyah.

Berbagai dinamika dan perubahan di Indonesia sejak zaman penjajahan Belanda, Jepang, Orde Lama dan Orde Baru tidak mampu menggoyahkan jati diri Islam Indonesia wasathiyah. Sebaliknya, konsolidasi Islam Indonesia washatiyah terus berlanjut, tidak hanya dalam hal murni keagamaan seperti aqidah dan ibadah, tetapi juga dalam kelembagaan ormas Islam, pendidikan Islam (pesantren, madrasah dan sekolah Islam), pelayanan kesehatan dan penyantunan sosial.

Tantangan serius terhadap Islam wasathiyah Indonesia justru mulai muncul sejak masa pasca-Orde Baru—era yang ditandai demokratisasi dan liberalisasi politik. Memanfaatkan kebebasan politik dan sosial, berbagai paham dan praksis Islam transnasional eksklusif—dengan ortodoksi tidak kompatibel dengan Islam Indonesia wasathiyah—berusaha mendapat pengikut di Indonesia.

Ketidaksesuaian itu Islam Indonesia wasathiyah dengan paham dan praksis Islam transnasional eksklusif pertama-tama terlihat dari paradigma keislamannya. Paham dan praksis Islam transnasional bersifat literal yang dengan mudah menjerumuskan para pengikutnya ke dalam ekstrimisme dan radikalisme.

Tak kurang pentingnya adalah menyangkut politik. Jika Islam wasathiyah Indonesia dengan karakter inklusifnya telah menerima empat prinsip dasar dalam negara-bangsa Indonesia, yaitu NKRI, UUD 1945, Pancasila, dan Bhinneka Tunggal Ika, sebaliknya gerakan transnasional eksklusif mengimpikan *dawlah Islamiyah* dan/atau *khilafah*.

Ormas-ormas Islam yang memegangi jati diri wasathiyah seperti NU, Muhammadiyah dan banyak lagi ormas lain di seantero Indonesia memiliki peran krusial dalam menjaga keutuhan negara-bangsa Indonesia. Karena itu, ormas-ormas ini perlu senantiasa memperkuat jati diri Islam Indonesia wasathiyah.

Dengan konsolidasi dan penguatan terus menerus, mereka dapat menjadi aktor utama, tidak hanya di Indonesia, tetapi juga untuk aktualisasi Islam rahmatan lil 'alamin dan penciptaan kedamaian di Dunia Muslim secara keseluruhan. Hanya dengan kedamaian, umat Islam dapat kembali memberi sumbangan signifikan dalam pembangunan peradaban berkeadaban dan berkemajuan.

# Dinamika Politik Islam di Indonesia Tahun 2020

**Prof. Noorhaidi Hasan, M.A, M.Phil., Ph.D.**

Bersinggungan dengan simbol, ekspresi, wacana, sistem keyakinan, moralitas, dan ideologi keislaman, politik Islam memiliki spektrum yang sangat luas. Jangkauannya terentang dari politik profetik yang berlandaskan nilai-nilai dasar ajaran Islam dan bertujuan mewujudkan nilai-nilai tersebut demi tegaknya keadilan dan kemaslahatan bersama sampai politik yang menggunakan dan memanfaatkan—kerap bersifat manipulatif—simbol-simbol keislaman dalam upaya meraih tujuan profan. Jika yang pertama bernuansa normatif dan hadir sebagai cita politik yang ingin diwujudkan umat Islam, yang terakhir merupakan kenyataan yang sering kita jumpai terkait dengan praksis dan pengalaman politik masyarakat Muslim. Dalam pengertian yang kedua politik Islam tidak jauh berbeda dengan politik apapun. Ada dinamika, pasang-surut, intrik, persaingan, permusuhan, konflik, kepentingan dan lain sebagainya.

Dale Eickelman dan James Pisctori (2004) mendefinisikan politik Islam sebagai politik yang diwarnai persaingan (*competition*) dan tawar-menawar (*bargaining*) melalui interpretasi dan pemaknaan atas doktrin-doktrin dan simbol-simbol keagamaan Islam demi mendukung klaim politik masing-masing. Beragam aktor dari berbagai macam kalangan yang memiliki kepentingan berbeda-

beda berada dalam pusaran inti persaingan dalam arena politik yang digambarkan selayaknya pasar (*marketplace*). Mereka berupaya melakukan 'obyektifikasi' dan konfigurasi ulang batas-batas debat sipil dan kehidupan publik dalam rangka memenangi persaingan tersebut. Dalam konteks ini modernisasi dan globalisasi yang mendorong kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi dan demokrasi, berperan penting dalam penyebaran dan fragmentasi otoritas keagamaan yang turut menyumbang dinamika dan kompleksitas politik Islam.

Sebagai negara berpenduduk mayoritas Muslim, Indonesia menyaksikan peran, dinamika dan kompleksitas politik Islam dalam konteks perkembangan politik nasional. Sejak sebelum Indonesia merdeka, Islam sudah memberikan warna penting dalam pasang-surut politik nasional. Tokoh-tokoh umat Islam, seperti Kasman Singodimejo, Kahar Mudzakir, Ki Bagus Hadikusumo, dan KH. Wahid Hasyim, berperan meletakkan landasan kebangsaan dan ideologi nasional Indonesia. Peran mereka diteruskan oleh generasi-generasi sesudahnya yang mendayung di antara akomodasi dan represi negara. Sebagai respons atas langkah S.M. Kartosuwiryo mengobarkan gerakan DI/TII di Jawa Barat pada masa-masa awal Indonesia merdeka, pemerintah Sukarno menggelar operasi represif menumpas pemberontakan tersebut. Semasa Orde Baru gerakan ini bermutasi menjadi NII, yang terlibat dalam aksi-aksi perlawanan terhadap Suharto dan belakangan berperan melahirkan Jamaah Islamiyah (JI), yang diyakini bertanggungjawab di balik rangkaian aksi terorisme di Indonesia dalam dua dekade terakhir. Pasang-surut hubungan Islam dan negara terus berlangsung sampai di penghujung 2019 ketika bangsa Indonesia telah memiliki pemerintahan baru yang dipimpin oleh Presiden Joko Widodo dan Wakil Presiden KH Ma'ruf Amin, pemenang Pemilu Presiden yang dilantik di hadapan MPR

pada 20 Oktober 2019.

## Islam Politik

Di dalam politik Islam berkembang Islam politik, atau disebut juga Islamisme. Ia merupakan visi, wacana, aksi dan gerakan yang berupaya secara aktif menempatkan Islam ke dalam pusat medan kekuasaan dengan melibatkan para aktor dan sekelompok individu yang bergerak atas dasar ideologi yang mereka yakini. Di dalam Islam politik aspek-aspek doktrinal dan ideologis jalin-menjalin dengan kepentingan para aktor yang terlibat dalam usaha menegosiasikan dan mengklaim ruang (*space*) dalam arena publik yang berkembang dinamis (Kepel, 2002; Hasan, 2012). Sifatnya *contentious* karena mengandung ideologi perlawanan terhadap kemapanan politik dan keagamaan (*political and religious establishment*). Inheren di dalamnya adalah mimpi tentang berlakunya sistem politik Islam (Hasan, 2006; 2012).

Diskusi-diskusi kesarjanaan menunjukkan Islam politik merupakan titik persinggungan antara agama dan politik (*din wa al-daula*) yang melibatkan nuansa aktivisme, baik secara individual ataupun kolektif, dan bertujuan mendorong terjadinya perubahan secara mendasar (Ayubi, 1991; Roy, 1992; Kepel, 2002; Fuller, 2003). Islam ditegaskan bukan sekadar agama, tapi juga ideologi politik, yang dengan dasar ideologi tersebut negara Islam, atau setidaknya masyarakat Muslim yang taat syari'ah, dapat dibangun. Dalam bingkai slogan kembali kepada al-Quran, Sunnah Nabi, dan praktik-praktik generasi awal Muslim (*Salaf al-Salih*) tuntutan itu mengejawantah ke dalam berbagai dimensi, dari penegasan identitas parokhial dan militansi hingga revolusi berdarah merebut kekuasaan dari tangan rezim yang berkuasa dan aksi-aksi terorisme. Walaupun tidak identik dengan kekerasan, Islam politik memang rawan terpengaruh

manipulasi-manipulasi ideologis yang berujung pada tindakan dan aksi-aksi kekerasan atas nama Tuhan (Bayat, 2005; Ahmad, 2009; Varisco, 2010).

Islam politik melahirkan intoleransi, radikalisme, ekstremisme dan terorisme. Intoleransi berakar dari ketidakrelaan menerima perbedaan atas dasar klaim otentisitas dan kebenaran tunggal Islam dan semangat membangun perbedaan antara 'kita' *(we)* dan 'mereka' *(they)*. Klaim ini dijustifikasi dengan doktrin *al-wala wa'l-barra* (loyalitas dan disloyalitas). Intoleransi menjadi awal berkembangnya radikalisme, yaitu visi, wacana, aksi dan gerakan yang menolak keabsahan sistem—politik, hukum, ekonomi, sosial dan budaya—yang berlaku dan berupaya melakukan perubahan yang mendasar dan serta-merta (revolusioner) terhadap sistem tersebut. Landasannya adalah doktrin *jahiliyyah, hakimiyya* dan *takfir.* Radikalisme tidak secara otomatis melibatkan kekerasan. Radikalisme yang melibatkan kekerasan sebagai jalan mewujudkan visi perubahan secara radikal dan serta-merta dikenal juga dengan istilah ekstremisme. Selangkah di atasnya adalah terorisme, yang menerapkan taktik kekerasan secara sistematis dan terorganisir. Dibingkai di atas doktrin *jihad*, ia bertujuan menimbulkan ketakutan meluas dan perasaan traumatik mendalam di kalangan masyarakat.

Islam politik mulai mendapatkan momentum pasca-kekalahan dunia Arab dalam perang melawan Israel pada 1967. Kekalahan dalam perang tersebut menyadarkan banyak kalangan tentang kerapuhan rezim-rezim yang berkuasa di negara-negara Muslim. Janji-janji stabilitas dan pembangunan yang didengungkan ternyata berbuah konflik, kekacauan, pengangguran dan korupsi. Sejak saat itu slogan *"al-Islam huwa al-hall"* (Islam adalah solusi) mulai bergema kencang di berbagai belahan dunia Islam (Kepel, 2002; Roy, 2004;

Mandaville, 2007). Dari perspektif ini, Islam politik berkembang sebagai kritik atas kegagalan rezim-rezim di dunia Islam memenuhi janji-janji dan harapan perubahan. Saat revolusi Iran meletus tahun 1979 sinyal tentang ancaman Islam politik hadir semakin nyata. Revolusi ini menghadirkan mimpi dan menyediakan *blueprint* tentang keberhasilan pendirian negara Islam.

Dari sudut pandang sosiologis, berkembangnya Islam politik menandai adanya persoalan ketika umat Islam berhadapan dengan modernitas. Ia merupakan respons khas dunia Islam yang ditandai adanya hasrat yang meluap untuk menerima modernitas dan globalisasi, di satu sisi, dan keengganan untuk mengurangi peran agama dalam arena sosial politik, di sisi lain. Modernisme Islam yang berkembang sejak abad ke-19 secara jelas menyerukan semangat menyatukan gerak modernitas dan agama. Tetapi, gerak maju modernisme ini diredam sedemikian rupa (*muted*) sehingga melahirkan protesnya sendiri (Al-Rasheed, 2016). Hal ini terutama terjadi ketika banyak orang mengalami krisis identitas, yang disebut Alberto Melucci (1998) *homelessness of personal identity* (ketunawismaan identitas personal). Kondisi ini mengharuskan umat Islam untuk mengonsolidasikan ulang identitas mereka (Hasan, 2016). Bagi Manuel Castells (2000), Islam politik tidak lain merupakan perjuangan mendapatkan kembali identitas oleh mereka yang tersingkir dari arus pergulatan mendapatkan akses ke ruang publik akibat perubahan. Dengan membangun eksklusivitas, mereka yang tersingkir berusaha menyingkirkan orang-orang yang telah menyingkirkan mereka (*the exclusion of the excluders by the excluded*) dari arena publik.

## Islam Politik Pasca-Suharto

Sepanjang Suharto berkuasa selama kurang lebih 32 tahun, Islam politik berhadapan dengan tembok kukuh kekuasaan yang cenderung memarjinalisasi dan meminggirkannya. Perubahan baru tampak di tahun-tahun akhir kekuasaan Suharto, yang mulai memperlihatkan sikap akomodatif terhadap Islam politik. Pasca-kejatuhannya pada 1998, Islam politik menyeruak ke permukaan, mewujud dalam kemunculan gerakan-gerakan Islam militan yang aktif menuntut penerapan syariah dan revitalisasi khilafah serta melakukan aksi-aksi kekerasan dan jihad di beberapa kawasan yang dilanda konflik komunal. Di tengah meluasnya tuntutan dan aksi-aksi tersebut, intoleransi mengalami peningkatan, dimulai dari konflik komunal berdarah antara Muslim dan Kristen yang meletus di Ambon pada 1999 berlanjut dengan sejumlah gesekan, konflik dan aksi kekerasan terhadap minoritas di berbagai wilayah Indonesia. Puncaknya adalah serangan terhadap Ahmadiyah di Cikeusik dan persekusi yang menimpa Syiah di Sampang. Saat yang sama, serangan-serangan terorisme atas nama jihad terjadi bersahutan dalam skala yang beraneka di Bali, Jakarta, Cirebon, Solo, Surabaya dan kota-kota besar lain di Indonesia. Sekalipun skala ancaman radikalisme dan terorisme menurun dalam satu dekade terakhir, aksi-aksi terorisme dalam skala kecil dan sporadis masih kerap terjadi. Tuntutan diterapkannya Syariah juga beresonansi luas dan sebagiannya terwujud dalam pemberlakuan Perda-Perda Syariah di puluhan kota, kabupaten, dan provinsi Indonesia. Belakangan kita semua terkejut dengan serangkaian Aksi Bela Islam, yang dikenal dengan Gerakan 212, melibatkan elemen-elemen Islam radikal, yang mampu memobilisasi jutaan massa menuntut dipenjarakannya Gubernur Jakarta ketika itu, Basuki Tjahaja Purnama atau Ahok, atas tuduhan melakukan

penistaan (*blasphemy*) terhadap al-Quran.

Menyaksikan perkembangan-perkembangan yang terjadi sebagaimana digambarkan di atas, banyak pengamat merasa khawatir dengan masa depan politik Islam di Indonesia. Beberapa yang agak paranoid membayangkan Indonesia pelan-pelan akan berubah menjadi negara Islam atau malahan terjerumus dalam lingkaran kekerasan dan kekacauan masif seperti yang terjadi di Afghanistan, Pakistan, Irak dan Syria, misalnya. Faktanya, di saat simbol-simbol Islam hadir semakin mencolok di ruang publik Indonesia, politik Islam malahan berkembang semakin dinamis, memberikan warna terhadap dinamika politik Indonesia yang menyaksikan tumbuhnya masyarakat sipil dan demokrasi. Politik Islam sekaligus menjadi variabel penting di balik hiruk-pikuk persaingan politik elektoral yang membelah masyarakat ke dalam beberapa kutub kepentingan politik yang saling bermusuhan, yang ditandai penyebaran hoaks, ujaran kebencian dan narasi permusuhan lainnya.

Pada tahun 2020 sisa-sisa pertarungan elektoral yang memberikan angin bagi perkembangan politik Islam tampaknya masih akan kita rasakan. Usaha pemerintah meredam laju pengaruh Islam politik, dengan mengeluarkan Perppu No. 2/2017 tentang pembubaran Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan mengunci sepak terjang Mohammad Rizieq Shihab maupun tokoh-tokoh lainnya yang terasosiasi dengan gerakan Islam politik, misalnya, terlihat cukup berhasil. Strategi ini diperkuat dengan langkah Presiden Joko Widodo menarik KH Ma'ruf Amin, Rais Syuriah NU dan Ketua Umum MUI yang dikenal dekat dengan berbagai kelompok Islam,  ke kursi RI 2 mendampinginya memimpin Indonesia 2019-2024. Di tengah keberhasilan ini terjadi serangan penusukan terhadap Wiranto, Menkopolhukam Kabinet Indonesia Kerja, saat berkunjung ke Menes, Banten pada medio

Oktober 2019. Serangan penusukan yang dilakukan sepasang militan yang dipercayai memiliki koneksi dengan jaringan teroris Jamaah Ansar al-Daulah (JAD), salah satu pecahan JI, tentu saja mengagetkan kita semua. Alarm keamanan kita kembali menyala, menunjukkan jaringan teroris masih eksis dan bertahan. Hal ini tampaknya tidak bisa dipisahkan dari lemahnya kohesi sosial akibat persaingan elektoral, yang dipertajam meluasnya kefrustrasian yang berakar dari banyaknya problem struktural yang tidak terselesaikan.

Menyusul peristiwa tersebut, perburuan aparatus keamanan negara terhadap sel-sel dan jaringan terorisme langsung terlihat diintensifkan dan tampaknya fenomena ini akan terus berlanjut pada 2020. Konsekuensinya, ruang gerak bagi kelompok radikal dan teroris pastilah akan semakin menyempit. Kefrustrasian sebagai akibat menyepitnya ruang gerak boleh jadi akan mendorong individu-individu yang tidak terikat secara ketat dalam struktur organisasi teroris namun termotivasi secara ideologis melalui penelurusan mandiri mereka terhadap propaganda jihadis (*lone-wolf terrorist*) melakukan serangan-serangan terorisme berskala kecil yang tidak begitu efektif. Patut dicatat, strategi represi—apalagi represi tanpa pilih-pilih (*indiscriminate repression*)—sering hanya akan memperluas rasa kecewa yang dialami aktor-aktor dan pendukung Islam politik, yang memendam dan memupuk kekecewaan itu untuk meledakannya di saat kontrol politik penguasa melemah. Setidaknya hal ini merupakan pola umum dinamika Islam politik di Timur Tengah (Hafez, 2004). Pusaran kekecewaan (*circle of contention*) yang terpelihara akan menjadi bara yang terus menghidupi api Islam politik.

## Masalah Intoleransi

Indonesia sebenarnya cukup beruntung karena pengaruh Islam

politik, terutama yang terkait radikalisme dan terorisme, terus-menerus mengalami penurunan. Penelitian yang saya lakukan pada 2013—bersama puluhan peneliti lainnya—tentang narasi Islamisme dan politik identitas di 20 provinsi Indonesia menunjukkan bahwa mayoritas masyarakat Indonesia, termasuk ulama, pemimpin-pemimpin politik, tokoh-tokoh budaya, aktivis muda, mahasiswa dan pelajar, sudah cukup sensitif terhadap ideologi radikal maupun kelompok-kelompok pendukungnya, yang mereka anggap telah mencoreng hakikat Islam sebagai agama perdamaian melalui penyalahgunaan simbol-simbol dan doktrin jihad. Mereka percaya NKRI dan Pancasila merupakan harga mati. Mempertahankan NKRI dan Pancasila dipandang sama artinya dengan mempertahankan eksistensi Islam di Indonesia (Hasan dkk., 2013). Beberapa kalangan memang mempertanyakan demokrasi dan membandingkannya dengan syariah Islam. Namun demokrasi dipertanyakan bukan terkait substansinya, tetapi lebih menyangkut anomali-anomali dan penyimpangan yang masih kerap terjadi dalam penyelenggaraan kekuasaan berdasar sistem demokrasi tersebut.

Berbagai faktor turut menyumbang terhadap fenomena ini, termasuk berkembangnya kesadaran dan daya lenting (*resilience*) masyarakat Indonesia terhadap radikalisme dan terorisme. Masyarakat bahkan mampu mengembangkan mekanisme perlawanan kultural terhadap radikalisme dan terorisme dengan menggali kembali berbagai tradisi dan kearifan lokal (Hasan, 2010; 2018). Dalam konteks ini peran organisasi masyarakat sipil arus-utama seperti NU dan Muhammadiyah dalam membangun kesadaran dan daya lenting (ketahanan) masyarakat sangatlah signifikan (Hasan, 2017). Pada 2020 peran ini tampaknya akan terus dimaksimalkan oleh organisasi-organisasi masyarakat sipil tersebut sebagai bagian dari *bargaining*

politik mereka dengan pemerintah. Mereka mengisi ruang yang belum secara maksimal digarap pemerintah yang juga telah berusaha keras menghadang laju perkembangan radikalisme dan terorisme dengan mengombinasikan pendekatan keras dan lunak (*hard and soft approaches*), termasuk penegakan hukum, deradikalisasi, pemolisian masyarakat, dan langkah-langkah pencegahan lainnya.

Penelitian ini ironisnya juga menunjukkan bahwa walaupun menerima NKRI dan Pancasila sebagai harga mati, mayoritas masyarakat Indonesia memiliki pandangan dan sikap intoleran terhadap penganut agama lain. Sikap intoleran yang menjangkiti masyarakat Indonesia rupanya diketahui berhubungan erat dengan perasaan dan mentalitas 'terancam' (*undersiege mentality*) serta kepercayaan yang terlampau tinggi terhadap teori konspirasi. Mereka percaya bahwa Indonesia selalu berada dalam kepungan kekuatan-kekuatan konspiratif global (Hasan dkk., 2013). Hal ini tampaknya masih merupakan kelanjutan dari persoalan hubungan antar-agama semasa Suharto, yang ditandai perasaan saling terancam dan sikap saling curiga antarberbagai penganut agama di Indonesia karena kurangnya kepercayaan (*trust*) dan kohesi sosial di antara komponen-komponen bangsa (Mujibburahman, 2006). Perasaan itu mulai menggema sejak 1970-an seiring beredarnya *Protocols of the Elder Zions* yang memuat narasi-narasi konspiratif tentang ancaman kekuatan konspirasi global yang diorkestrasi Zionist Israel untuk menghancurkan Islam di Indonesia.

Masalah intoleransi telah lama menjadi pekerjaan rumah terbesar bagi Indonesia. Juga agaknya di tahun 2020. Sampai hari ini, masalah-masalah besar seperti yang menimpa Ahmadiyah dan Syiah, kasus Gereja Yasmin Bogor, atau kerusuhan Tanjung Balai yang berujung dipenjarakannya Meliana yang menegur suara azan yang

terlalu keras dengan tuduhan penistaan agama, belumlah tertangani dengan baik. Dalam deretan ini tentu saja kasus yang menimpa Ahok yang juga berujung dengan penjatuhan hukuman pidana terhadapnya. Pada 2020 tampaknya kita belum akan menyaksikan lahirnya satu desain besar yang dikembangkan pemerintah untuk mengatasi tingginya angka intoleransi, semacam strategi yang dirancang secara komprehensif melalui penataan keragaman agama (*religious diversity*) yang dapat memastikan tumbuhnya rasa hormat dan saling pengertian antarseluruh elemen bangsa, terutama yang berbeda agama dan keyakinan. Beberapa langkah yang bersifat *ad-hoc* mungkin akan dilakukan oleh kementerian-kementerian terkait, sebagai tindaklanjut visi dan amanat Presiden dan Wakil Presiden yang ingin menuntaskan masalah radikalisme—walaupun sebenarnya tidak begitu jelas apa yang dimaksudkan dengan radikalisme dalam konteks itu. Misi ini akan menjadi sangat bermakna jika dikaitkan dengan masalah intoleransi yang nyata-nyata masih menjadi persoalan yang menghadang perjalanan bangsa kita ke depan.

## Islam Politik dan Kaum Muda

Merosotnya pengaruh Islam politik di Indonesia terkonfirmasi melalui penelitian yang saya lakukan mengenai literatur keislaman yang berkembang di kalangan generasi milenial di 16 provinsi Indonesia pada 2017, bersama para peneliti Pusat Pengkajian Islam, Demokrasi dan Perdamaian Pascasarjana UIN Sunan Sunan Kalijaga. Banyak hal yang ditemukan dalam penelitian ini memberi gambaran tentang dinamika politik Islam pada 2020, khususnya terkait kaum muda. Perkembangan politik Islam di masa yang akan datang tentulah sangat ditentukan oleh aspirasi dan pikiran kaum muda masa kini. Peran literatur keislaman dalam persemaian pengaruh Islam politik

di kalangan generasi milenial sebenarnya sangatlah signifikan. Ideologi Islam politik umumnya menyusup melalui buku-buku dan bacaan keagamaan yang menyebar di kalangan generasi milenial. Pada kenyataannya, literatur yang berusaha menjajakan ideologi Islam politik hadir cukup mencolok, membanjiri arena dan lanskap sosial di sekitar SMA dan Perguruan Tinggi Indonesia. Target utamanya tentulah generasi milenial yang dianggap potensial untuk direkrut menjadi kader baru yang menopang keberlangsungan dan penyebaran lebih lanjut ideologi tersebut (Hasan, 2018). Dari isi, pendekatan, orientasi ideologis dan narasi yang dikembangkan, buku-buku tersebut dapat dikategorikan menjadi jihadi, tahriri, salafi dan tarbawi.

Literatur-literatur Islam politik diproduksi oleh berbagai penerbit yang berafilisasi dengan gerakan-gerakan dan organisasi Islamis yang berkembang di berbagai kota di Indonesia. Solo menjadi kota yang paling banyak melahirkan penerbit semacam itu, diikuti Yogyakarta, Jakarta dan Bogor. Dalam konteks ini peran *agency* jelas tidak bisa diabaikan. Ada hubungan yang paralel antara pertumbuhan produksi literatur Islam politik di sebuah kota dengan perkembangan gerakan-gerakan islamis di kota tersebut. Di Solo ada penerbit semisal Jazera, Arafah, Aqwam, Al Qowam, dan Gazza Media, yang memiliki kedekatan dengan Pesantren Al-Mukmin Ngruki dan aktif memproduksi buku-buku jihadisme di Indonesia. Penerbit Era Adicita Intermedia yang gencar menerbitkan buku-buku bercorak tarbawi juga bermarkas di Solo. Demikian halnya Al-Ghuroba, Zamzam, dan al-Qalam yang menerbitkan buku-buku bercorak Salafi, juga melebarkan sayap pengaruhnya melalui Solo. Counterpart penerbit Salafi memang ada di beberapa kota lain, misalnya Al-Qamar Media (Yogyakarta), Pustaka Ibnu Umar (Bogor), Pustaka Pustaka At-Taqwa (Bogor),

Darul Haq (Jakarta) Pustaka Imam Adz-Dzahabi (Bekasi), Pustaka Imam asy-Syafi'i (Bekasi), dan Risalah Ilmu (Cibubur). Sementara di Yogyakarta terdapat penerbit Pro-U Media yang terhubung dengan Masjid Jogokaryan dan aktif memproduksi literatur tarbawi dalam berbagai *genre*, termasuk yang bercorak popular. Di Jakarta dan Bogor berkembang Al-Fatih Press dan Khilafah Press, yang gigih menerbitkan buku-buku yang memuat pesan tentang pentingnya perjuangan menegakkan khilafah. Pada 2020 kiprah penerbit-penerbit ini tampaknya akan semakin merosot seiring langkah pemerintah untuk menggulung radikalisme.

Berkembangnya budaya digital mendorong pergeseran minat dan pola generasi milenial mencari literatur keislaman; dari literatur yang dicetak (*printed literature*) ke literatur online (*online literature*). Mereka kini lebih suka mengakses sumber-sumber pengetahuan keislaman melalui internet. Tak sedikit bahkan yang mengakses sumber-sumber tersebut melalui aplikasi smartphone, facebook, instagram, youtube, line, whatsapp, dan instagram. Memahami pergeseran ini, banyak penerbit mulai memproduksi literatur keislaman berbasis digital, walaupun edisi cetak tetap dipertahankan. Pada 2020 trend ini akan terus berlanjut. Penyebaran Islam politik tampaknya akan lebih banyak kita saksikan berlangsung melalui platform media sosial.

Bacaan keislaman arus-utama yang tersedia umumnya tidak cukup memahami pikiran generasi milenial yang memiliki karakter keagamaan yang bersifat hibrid. Mereka ingin tampil *trendy* mengikuti trend global tapi tetap mempertahankan jangkar keagamaan. Buku-buku yang tersedia kebanyakan berisi khutbah yang mendikte dan memberi penekanan yang berlebihan terhadap isu-isu moralitas dan pendidikan karakter. Hal ini dalam beberapa tingkat melipatgandakan kegamangan generasi milenial menghadapi masa depan, yang sudah

diterjang isu 'kepanikan moral' sebagai akibat meluasnya pergaulan bebas, penyalahgunaan narkotika dan kenakalan khas remaja dan kaum muda lainnya. Mereka kemudian berupaya untuk membentengi diri dengan mengeksplorasi lebih jauh literatur-literatur keislaman yang menawarkan jalan keluar—betapapun absurdnya—atas persoalan semacam itu. Di sinilah literatur bercorak jihadi, tahriri, salafi, dan tarbawi menemukan celah untuk masuk ke dalam alam pikiran generasi milenial.

Menarik untuk ditekankan bahwa jika literatur tahriri, salafi dan tarbawi berhasil dalam beberapa tingkat mengambil hati sebagian generasi milenial, literatur jihadisme tampaknya mengalami kegagalan. Sekalipun tersedia cukup memadai, pengaruhnya tetap terbatas di kalangan yang selama ini telah bersentuhan secara intens dengan simpul-simpul dan tokoh-tokoh gerakan jihadis ataupun institusi yang mendukungnya. Ini terutama karena literatur jihadi memberikan pilihan yang serba hitam-putih kepada kaum muda dan memaksa mereka untuk mengikuti kode prilaku dan tindakan tertentu yang radikal. Usaha pemerintah yang gencar mengobarkan perang melawan radikalisme dan terorisme, yang didukung kekuatan-kekuatan masyarakat sipil, jelas memberi sumbangan terhadap gagalnya literatur jihadi memperluas pengaruhnya.

Menghadapi serbuan literatur keislaman, generasi milenial rupanya tetap memiliki daya seleksi, adaptasi, dan apropriasi, mengikuti kecenderungan mereka sebagai generasi milenial yang tumbuh dalam arus budaya konsumsi. Mereka tidak mudah terbawa ke dalam pusaran ideologi tertentu, apalagi yang ingin mendikte dan mengunci mereka dengan pilihan yang serba hitam-putih, sesuai ekspresi kultural kaum muda. Alih-alih, generasi milenial mencoba mencari literatur yang dapat memahami suasana hati dan identitas budaya mereka, sambil

menunjukkan jalan bagaimana menyelesaikan problem-problem keseharian yang mereka temui sekaligus membangun optimisme menghadapi tantangan kekinian dan harapan masa depan.

Dalam konteks inilah literatur Islamisme popular rupanya mendapat tempat yang semakin signifikan di kalangan generasi milenial. Trend ini akan berlanjut pada 2020, di mana Islam politik secara umum bergerak ke tengah menuju corak Islamisme popular (Müller, 2014). Literatur Islamisme popular mengemas isi dengan renyah dan trendi serta menawarkan berbagai tuntunan praktis bagi kaum muda untuk mengarungi kehidupan sebagai Muslim dalam konteks dunia yang semakin global (*ready-to-use Islam*). Pesan-pesan ideologis disisipkan secara ringan (*ideologically thin*). Buku-buku yang tergolong Islamisme popular sangatlah beragam, dari novel semisal *99 Cahaya di Langit Eropa: Perjalanan Menapak Jejak Islam Eropa* karya Hanum Salsabiela Rais, *Ayat-ayat Cinta*, *Ketika Cinta Bertasbih, Api Tauhid* karya Habiburrahman el-Shirazy, *Negeri 5 Menara* karya A. Fuadi, dan beberapa karya Tere Liye seperti *Hapalan Shalat Delisa*, sampai karya-karya bergenre motivasi, seperti *La Tahzan for Hijabers* karya Asma Nadia dan *Man Shabara Zhafira: Success in Life with Persistence* karya Ahmad Rifai Rif'an.

## Ulama dan Negara-Bangsa

Kecenderungan sama yang memperlihatkan melemahnya pengaruh radikalisme dan terorisme terjadi di kalangan ulama, sebagaimana ditunjukkan dalam penelitian yang saya lakukan pada 2018, bersama para peneliti Pusat Pengkajian Islam, Demokrasi dan Perdamaian Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, di 15 provinsi Indonesia. Penelitian ini bertujuan melihat pandangan ulama terhadap negara-bangsa. Bagi kami, memahami pandangan ulama sangatlah penting untuk melihat

masa depan Islam politik di Indonesia karena ulama merupakan aktor penting yang berpengaruh secara politis, sosiologis dan kultural dan turut menentukan dinamika historis perjalanan bangsa Indonesia (Hasan, 2019). Mereka memelopori perjuangan mendirikan negara-bangsa dan mengawal eksistensinya hingga hari ini. Namun ulama jugalah—yang berbeda persepsi, pandangan dan ideologi—yang berdiri di depan mengusung gerakan Islam politik. Mereka tampil menjadi ideolog, pelopor dan aktor utama gerakan-gerakan Islam politik di Indonesia.

Dalam penelitian ini kami menemukan bahwa 71,56 persen ulama Indonesia menerima negara-bangsa dengan tingkat penerimaan bervariasi dari konservatif, moderat, inklusif sampai progresif. 16,44 persen menolak negara-bangsa dengan tingkat penolakan yang juga bervariasi, dari eksklusif, radikal sampai ekstrem. Sisanya berdiri mendua. Mayoritas ulama masuk dalam kategori moderat dan inklusif, 34 persen dan 23,33 persen secara berturut-turut. Hanya sedikit yang tergolong progresif, yakni sebesar 4,89 persen. Mereka yang progresif umumnya merupakan ulama dari kelompok minoritas seperti Syiah dan Ahmadiyah yang melihat negara-bangsa satu-satunya harapan untuk menggantungkan nasib mereka di tengah arus intoleransi dan ancaman persekusi kelompok mayoritas. Adapun ulama dengan karakteristik radikal dan ekstrem menempati dua tingkat yang paling rendah, masing-masing 4 persen dan 2,67 persen. Jika ulama radikal menolak secara mendasar dan fundamental seluruh bangunan konseptual negara-bangsa, beserta dengan prinsip-prinsip dasar yang menopangnya, ulama ekstrem bergerak lebih jauh karena membenarkan penggunaan kekerasan demi mewujudkan visi mereka menolak sistem negara-bangsa tersebut.

Angka 16,44 persen ulama yang menolak negara-bangsa bukanlah

persentasi yang sedikit. Hal ini mengirim sinyal tentang masih adanya persoalan mendasar terkait negara-bangsa dalam persepsi dan pandangan ulama. Namun gejala semacam ini agaknya bukan khas Indonesia. Negara-negara Eropa, Amerika Serikat dan banyak negara lain di dunia juga sedang mulai menghadapi krisis kepercayaan terhadap negara-bangsa, sebagaimana terbukti dari meningkatnya popularitas kelompok politik sayap kanan ekstrem dan gelombang populisme. Banyak orang mulai mempertanyakan kemampuan negara-bangsa dalam menyelesaikan persoalan-persoalan bersama sebagai akibat menipisnya sumber daya alam, kesenjangan sosial-ekonomi yang semakin melebar, globalisasi, krisis lingkungan, bencana-bencana alam dan kemanusiaan serta berbagai masalah lainnya. Masalah semakin buruk ketika hal itu terjadi di negara-negara Muslim yang masih bergulat dengan persoalan-persoalan struktural dan konflik antar-klan, suku, kekuatan politik dan afiliasi keagamaan yang tiada akhir.

Angka 71,44 persen menunjukkan bukan saja penerimaan mayoritas ulama terhadap negara-bangsa, tetapi juga posisi negara-bangsa yang cukup kuat dalam pandangan ulama. Disertai dengan penolakan hampir semua ulama terhadap kekerasan, angka 71,44 persen dapat dipahami sebagai petunjuk atas kegagalan kaum Islamis dalam berkompetisi merebut ruang publik di Indonesia, dengan menjajakan ideologi khilafah dan ekstremisme kekerasan (*violent-extremism*). Sebagaimana disinggung sebelumnya, faktor yang berkontribusi terhadap kegagalan ini antara lain keberhasilan pemerintah dan kekuatan masyarakat sipil mengobarkan perang melawan radikalisme dan terorisme serta berkembangnya daya lenting masyarakat terhadap kedua ancaman tersebut.

Walaupun angka penerimaan 71,44 persen mengirim sinyal

negatif tentang kemampuan Islam politik memperluas pengaruhnya di Indonesia, bukan berarti saya menganggap sudah tidak ada lagi persoalan. Ada beberapa alasan, yaitu (1) Masih adanya 16,44 persen ulama yang menolak negara-bangsa, sebagaimana dijelaskan di atas; dan (2) Masih tingginya tingkat reservasi ulama, terutama terhadap toleransi dan kewargaan. Ulama yang tegas-tegas menolak negara-bangsa menekankan kepercayaan mereka terhadap doktrin ketidakterpisahan antara *din wa al-daula.* Tauhid bagi mereka memiliki makna bahwa Allah adalah Sang Maha Pencipta yang wajib disembah, diibadahi dan diagungkan. Pandangan ini menuntut pengaturan kehidupan di dunia dengan hukum-hukum yang sudah diturunkan oleh Allah, dan menolak semua ideologi ciptaan manusia, baik itu Pancasila, kapitalisme, komunisme, sosialisme dan lainnya, yang semuanya dinilai sebagai sistem kafir. Mereka juga aktif menyuarakan pentingnya perjuangan menyelamatkan umat dari penindasan dan kemunkaran dalam kerangka apa yang mereka sebut sebagai amar makruf nahi munkar. Berbeda dengan yang menolak, ulama yang menerima negara-bangsa dengan beberapa reservasi tampaknya sudah selesai dengan format negara-bangsa melalui reinterpretasi mereka atas doktrin-doktrin agama. Namun mereka masih sering mengekspresikan *grievances* (keluhan) dan kekecewaan ketika menilai situasi sosial, ekonomi dan politik tertentu. Beberapa mengeluhkan 'disfungsional negara', dalam balutan narasi-narasi bernuansa konspiratif.

Situasi yang akan dihadapi Indonesia pada 2020 tampaknya masih berkait erat dengan adanya beberapa gugatan dan ketidaknyamanan terhadap negara-bangsa dan fragmentasi otoritas keagamaan serta persaingan politik yang semakin kompleks. Pilihan ulama untuk mendukung atau menolak format negara-bangsa, mendukung

dengan beberapa reservasi, dan menolak dengan tingkat penolakan bervariasi, mencerminkan keterlibatan mereka dalam kompetisi untuk memberikan makna dan interpretasi atas doktrin-doktrin dan simbol-simbol agama dalam konteks memperebutkan klaim politis masing-masing. Kompetisi tersebut berlangsung sangat intensif sebagaimana terlihat dari keragaman yang semakin kompleks dari komposisi ruang publik keagamaan, yang ditunjukkan oleh luasnya spektrum pandangan ulama. Perbedaan pilihan dalam spektrum itu mencerminkan usaha mereka menegosiasikan posisi masing-masing berhadapan dengan negara, di satu sisi, dan dengan ulama-ulama lain yang berbeda pandangan dan kepentingan, di sisi lain.

Fakta bahwa tidak banyak ulama yang secara progresif menerima negara-bangsa, dalam pengertian mengakui totalitas sistem negara-bangsa dan seluruh prinsip turunannya, menunjukkan adanya tantangan bagi ulama untuk tidak saja menjaga relevansi mereka dalam konteks kehidupan negara-bangsa, namun juga memahami dan mengaktualisasikan posisi mereka dalam kehidupan kekinian. Demikian halnya fakta bahwa hanya sedikit ulama yang benar-benar menolak negara-bangsa menunjukkan keinginan mayoritas mereka untuk tetap berada dalam kerangka negara-bangsa walaupun banyak yang semakin ragu dengan relevansi diri mereka dalam dinamika kehidupan negara-bangsa yang berubah dengan cepat. Keraguan itu mereka ekspresikan dengan reservasi yang berbeda-beda tingkatannya, tergantung pada pengalaman masing-masing serta dinamika yang terjadi pada konteks lokal, nasional dan internasional.

Dalam karya seminalnya tentang ulama, Muhammad Qasim Zaman (2002) mengeluhkan kelambanan ulama merespons perubahan-perubahan besar yang terjadi pada abad ke-21, terutama terkait dengan perubahan kriteria kekuasaan di dunia modern

yang diukur dari penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi, bukan lagi semata politik. Ulama umumnya tetap terkunci dalam pandangan dunia politik klasik. Akibatnya, mereka hanya melihat di mana-mana masalah "ketidakdilan, konspirasi, dan penderitaan," bukan peluang dan kesempatan-kesempatan baru yang dihadirkan modernisasi dan globalisasi. Mereka berada dalam limbo antara melegitimasi *status quo* dan mencari alternatif bagi aktualisasi dan relevansi diri mereka dalam kehidupan bersama (van Bruinessen, 1990). Bersamaan keinginan mempertahankan identitas dan *privilege* tradisional, kecurigaan sebagian ulama terhadap negara-bangsa akhirnya tidak bisa dielakkan (Tayob, 2015). Negara-bangsa yang hadir menyertai modernisasi dan globalisasi mengembangkan konsep kewargaan, sebagaimana disinggung di atas. Namun konsep ini masih sangat asing dalam pandangan dunia politik ulama. Kewargaan mensyaratkan penerimaan terhadap prinsip kesetaraan, persamaan dan hak asasi manusia (Kymlicka, 1996), hal yang turut merongrong otoritas dan *privilege* tradisional kaum ulama. Namun mereka tidak akan tinggal diam dan terus berusaha merevitalisasi peran sentral mereka. Sebagaimana di tahun sebelumnya, pada 2020 kita akan tetap menyaksikan bagaimana ulama berusaha menegosiakan ulang posisi mereka melalui produksi fatwa menyangkut isu-isu politik, misalnya, atau menggulirkan semacam wacana NKRI bersyariah.

## Post-Islamisme

Di balik persoalan-persoalan ini masih ada banyak alasan untuk memandang secara optimistis masa depan politik Islam di Indonesia. Meneruskan trend yang terjadi dalam satu-dua dekade terakhir, fenomena komodifikasi agama agaknya terus berkembang memberikan warna terhadap dinamika politik Islam pada 2020.

Komodifikasi agama tidak sama dengan komersialisasi agama, tetapi bergerak dua arah yang melibatkan ideologisasi komoditas dan sekaligus komodifikasi ideologi (Miller, 2004; Lukens-Bull, 2008). Komodifikasi agama berkaitan dengan cara agama dikemas dan ditawarkan secara luas kepada masyarakat. Fenomena ini tidak bisa dipisahkan dari arus kultur global yang bergerak begitu cepat beriringan dengan kemajuan teknologi informasi dan komunikasi serta meluasnya pengaruh demokrasi. Konsekuensinya, politik Islam juga bergerak semakin dinamis, paralel dengan pertumbuhan demokrasi di dunia Islam (Nasr, 2005).

Dalam arus komodikasi agama da'i-da'i selebriti mendominasi tampilnya wajah Islam di ruang publik Indonesia. Melalui layar kaca dan telpon pintar Islam muncul tidak lagi sebatas ritual dan doktrin, tapi komoditas simbolik yang relevan dengan tuntutan masyarakat masa kini terhadap konsumsi dan gaya hidup. Fenomena ini sudah kita saksikan sejak kemunculan Aa Gym, yang diikuti Arifin Ilham, Jeffri al-Bukhari, Yusuf Mansur, Maulana, Solmed, Mama Dede, Abdus Samad, Wijayanto, Evie Arifin, Hannan Attaki, dan Salim Fillah, untuk menyebut beberapa contoh. Melalui penampilan mereka yang atraktif di layar kaca, da'i-da'i selebriti ini muncul sebagai agen pemasaran (*marketing agent*) yang menawarkan dan sekaligus mentransmisikan simbol-simbol dan pesan-pesan Islam untuk dikonsumsi sebagai bagian dari gaya hidup dan praktik sehari-hari (Muzakki, 2008; Hasan, 2009; Howell, 2001; Hosterey, 2016; Kailani, 2018). Demikian halnya, ibadah umrah menjadi trend yang semakin popular dan bagian gaya hidup kekinian. Ribuan orang dari berbagai kelas sosial pergi setiap hari ke Tanah Suci melaksanakan umrah. Setiba di sana mereka segera mengupdate status di Facebook ataupun mengunggah cuitan di Instagram lengkap dengan foto-foto selfi.

Gejala komodifikasi agama yang awalnya tumbuh dalam landskap metropolitan dan kota besar di Indonesia ini secara cepat menyebar dan memengaruhi, dalam skala-skala tertentu, gaya hidup dan dinamika masyarakat yang hidup di kota-kota provinsi Indonesia. Karena pembangunan infrastruktur yang cukup masif dan berkembangnya sarana komunikasi massal, batas antara kota besar dan kota-kota provinsi menjadi semakin kabur. Trend apa saja yang berkembang di kota besar dapat dengan mudah menyebar di kota-kota provinsi. Namun trend-trend itu tidak begitu saja berkembang. Ia diadaptasi dan disesuaikan dengan konteks lokal dan dengan apa yang telah terlebih dahulu berkembang di kota-kota provinsi (Hasan, 2014). Proses apropriasi ini juga melibatkan agensi, yang berperan dalam menentukan bentuk Islam yang berkembang di ruang publik kota provinsi. Kedekatan masyarakat dengan akar sejarah dan budaya mereka menuntut adanya legitimasi yang kuat dari dalam sejarah dan budaya itu sendiri.

Komodifikasi agama melibatkan agensi. Mereka terutama kelas menengah Muslim baru yang tumbuh cepat di Indonesia dan tetap akan memberikan warna menonjol dalam dinamika politik Islam di Indonesia. Walaupun secara bertahap berhasil melebarkan pengaruh, kelas menengah Muslim ini tampaknya masih belum merasa aman (*secured*) dengan status mereka, terutama ketika berhadapan dengan kelas menengah yang lebih mapan, apalagi pengusaha-pengusaha Tionghoa yang memiliki jaringan *trust* dan kongsi yang luas. Dalam konteks ini ihwal masuknya barang-barang murah dari Tionghoa, misalnya, sering menjadi gosip penting mereka dan memicu kebencian yang lebih luas. Dari sinilah berkembang sentimen dan retorika anti-Tionghoa yang barangkali dalam skala tertentu akan masih beresonansi pada 2020. Membandingkan situasi politik kekinian di

Malaysia dan Indonesia, Hei Wai Weng (2016) melihat retorika anti-Tionghoa sebagai ancaman nyata terhadap stabilitas politik di kedua negara. Ia menggarisbawahi tiga faktor utama yang menggerakkan sentimen dan retorika tersebut; persaingan politik, disparitas ekonomi, dan perbedaan agama. Menariknya, simbol-simbol Islam hadir di titik persilangan ketiga faktor ini dan dapat difungsikan sebagai *framing* untuk menggerakkan massa.

Komodifikasi agama yang berkembang di dunia Islam merupakan bagian dari perubahan besar dalam pola aktivisme keislaman, dari aktivisme kolektif yang bersifat revolusioner, menuju aktivisme individual yang menerima desakan kehidupan modern. Jika yang pertama dibentuk oleh ideologi, apa yang didefinisikan Asef Bayat (2005; 2007; 2013) sebagai "post-Islamisme" ini menjauhkan diri dari nuansa politik dan militansi kolektif, sambil memastikan harmoni dan gerak paralel antara Islam, modernitas dan globalisasi. Post-Islamisme merupakan trend baru politik Islam. Mewakili upaya untuk memadukan religiusitas dan hak, iman dan kebebasan, Islam dan kebebasan, post-Islamisme menjadikan agama sebagai realitas plural dengan beragam makna sambal mengakomodasi aspek-aspek demokrasi, pluralisme, multikulturalisme, dan hak asasi manusia. Bagi Bayat, post-Islamisme terutama berfungsi sebagai konstruk analitis untuk membaca perubahan dan akar perubahan yang terjadi terkait dinamika politik Islam masa kini.

Berkembangnya post-Islamisme tidak selalu berarti akhir historis Islam politik, tetapi lebih menandai lahirnya trend, wacana dan praktik baru Islam politik. Ia perlahan mengambil akar dalam proses-proses politik dan kultural yang mencerminkan bagaimana trend, kecenderungan dan nilai-nilai budaya global berasimilasi dan merasuk ke dalam lokalitas. Walaupun boleh jadi hanya sebatas retorika dan

strategi, post-Islamisme akan lebih nyata hadir dalam dinamika politik Islam di Indonesia pada 2020. Hal ini bisa dilihat tidak saja dari berkembangnya komodifikasi agama, tetapi juga arah politik yang semakin pragmatis dari partai-partai Islam, terutama Partai Keadilan Sejahtera (PKS) yang awalnya gigih mengusung ideologi Ikhwanul Muslimin (Hasan, 2013). Faktanya, slogan dan kampanye penerapan syariah yang sempat didengungkannya meredup dengan pasti bersamaan dengan dinamika politik elektoral yang semakin cair dan pragmatis.

## Penutup

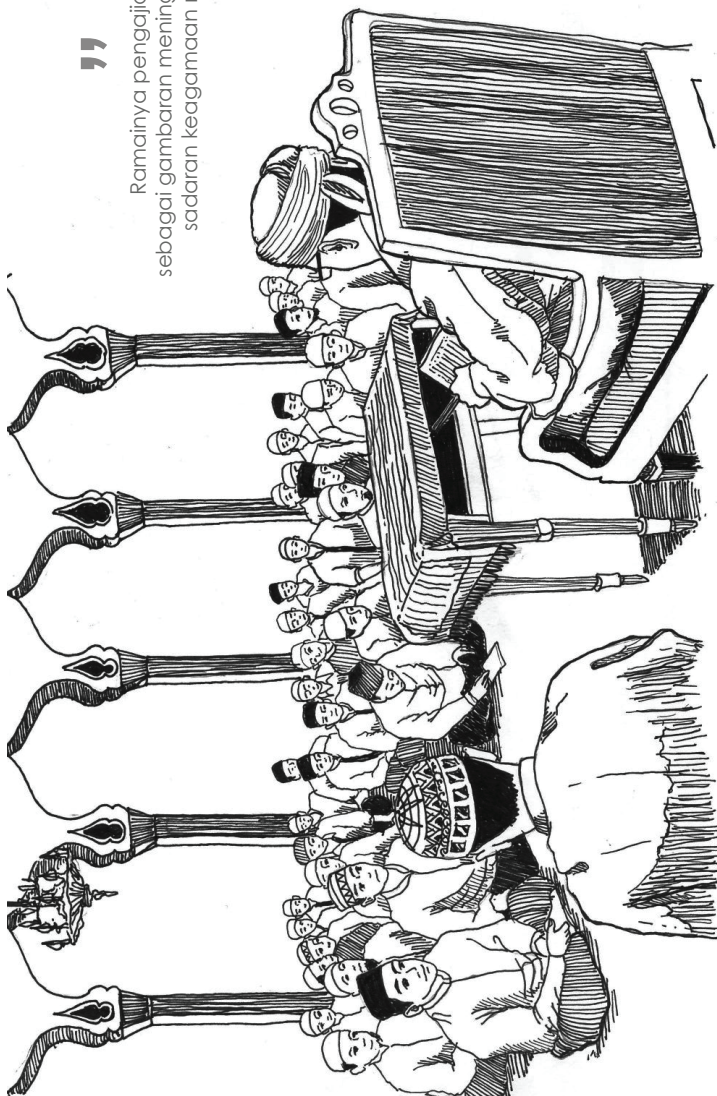
Tahun 2020 akan menjadi tahun yang dinamis bagi politik Islam. Walaupun Pemilu lima tahunan telah kita lewati, sisa-sisa persaingan elektoral yang membelah masyarakat menjadi dua kutub politik yang bersaing ketat tampaknya akan tetap bisa dirasakan. Status sebagai '*political refuge*' bagi Mohammad Rizieq Syihab, yang menjadi salah satu simbol kelangsungan Islam politik di Indonesia, akan menjadi isu penting yang mewarnai persaingan dan tawar-menawar antarberbagai aktor politik di Indonesia. Dinamika politik Islam memang secara jelas memperlihatkan bagaimana arena politik telah tumbuh menjadi medan kontestasi (*field of contestation*) antarberbagai pihak dan kelompok yang memiliki kepentingan berbeda-beda untuk memperjuangkan klaim politik masing-masing. Kontestasi terjadi baik pada level diskursif maupun praksis dan melibatkan persaingan memperjuangkan ideologi, nilai-nilai dan kepentingan.

Tahun 2020 adalah tahun penting bagi Kabinet Indonesia Maju yang diberi amanat khusus oleh Presiden Joko Widodo dan Wakil Presiden KH Ma'ruf Amin untuk menuntaskan masalah radikalisme dan terorisme. Ia akan menjadi tahun pertaruhan bagi menteri-

menteri kabinet tersebut apakah mereka dapat menerjemahkan dan menjalankan amanat presiden dan wakil presiden dengan sebaik-baiknya. Ketiadaan desain besar dan pengetahuan yang memadai terkait penanganan radikalisme dan terorisme bisa jadi hanya akan menghasilkan langkah-langkah *ad-hoc* (tambal sulam) dan artifisial, yang justru kemungkinan malahan akan memperburuk hubungan Islam dan negara. Sementara persoalan intoleransi yang benar-benar kita hadapi bersama juga bisa jadi akan terabaikan karena kesalahan fokus penanganan, godaan menggunakan taktik-taktik represif secara *overdosis*—jika dilaksanakan—bisa jadi akan memberi kekuatan-kekuatan Islam politik nafas yang lebih panjang untuk bertahan. Taktik represif menjustifikasi kerangka anti-sistem yang dikembangkan oleh gerakan Islam radikal dan jaringan terorisme.

Tahun 2020 akan menjadi tahun di mana kekuatan-kekuatan Islam politik akan bergerak semakin ke tengah menuju corak-corak Islamisme popular. Corak yang sudah berkembang dalam satu dekade terakhir ini, sebagaimana terlihat dari literatur keagamaan yang paling diminati generasi milenial, akan semakin menguat seiring semakin dalamnya pengaruh globalisasi yang dihembuskan oleh kemajuan teknologi komunikasi dan informasi. Melalui smartphone dan gawai berteknologi tinggi ideologi Islam politik mengalami mediasi (*mediated*). Ia menjadi wacana yang terbuka dan *contested* di hadapan beragam aktor dan otoritas keagamaan, juga audiens yang semakin cair. Mereka mengambil beberapa aspek darinya untuk dihibridasi dengan ideologi, muatan, gaya, genre, dan eskpresi lainnya. Kaum muda, khususnya generasi milenial, akan berperan sebagai penerjemah dan *trendsetter* utama yang mengapropriasi gagasan-gagasan Islam politik dan mengontekstualisasikannya dengan aspirasi dan gaya hidup kekinian mereka. Tampaknya kita benar-benar sedang bergerak ke

arah post-Islamisme, yang memiliki karakter hibrid karena berupaya menyatukan gerak Islam, di satu sisi, dan modernitas serta globalisasi, di sisi yang lain.

" Ramainya pengajian di Masjid sebagai gambaran meningkatnya kesadaran keagamaan masyarakat

## Daftar Pustaka

Ahmad, I. (2009). *Islamism and Democracy in India*: The Transformation of the Jamaat-e-Islami. Princeton: Princeton University Press.

Al-Rasheed, M. (2016). *Muted Modernists The Struggle over Divine Politics in Saudi Arabia*. Oxford: Oxford University Press.

Ayubi, N. (1991). *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World.* London: Routledge.

Bayat, A. (2005). "What Is Post-Islamism?" *ISIM Review* 16: 5.

_______. (2005). "Islamism and Social Movement Theory", *Third World Quarterly* 26/6: 891-908.

_______. (2007). *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn.* Stanford: Stanford University Press.

_______. (2013). "Post-Islamism at Large" dalam Asef Bayat, ed., *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1-17.

_______. (2017). Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring. Stanford: Stanford University Press.

Bruinessen, M. (1990). "Indonesia's Ulama and Politics: Caught between Legitimising the Status Quo and Searching for Alternatives", *Prisma: The Indonesian Indicator* 49: 52–69.

Castells, M. (2000). *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. II, The Power of Identity. Oxford: Blackwell.

Dale F. Eickelman, J. P. (2004). *Muslim Politics.* Princeton: Princeton University Press.

Fuller, G. E . (2003). *The Future of Political Islam.* New York: Palgrave.

Hafez, M. M. (2004). "From Marginalization to Massacre: A Political Process Explanation of GIA Violence in Algeria," dalam Quintan Wiktorowicz, ed., *Islamic Activism A Social Movement Theory Approach.* Bloomington dan Indianapolis: Indiana University Press, 37-60.

Hasan, N. (2006). *Laskar Jihad Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca: SEAP Cornell University.

________. (2009). "The Making of Public Islam: Piety, Agency and Com-

modification in the Landscape of the Indonesian Public Sphere”, *Contemporary Islam* 3/3: 229-250.

________. (2010). “The Failure of the Wahhabi Campaign: Transnational Islam and the Salafi Madrasa in Post-9/11 Indonesia,” *South East Asia Research* 18/4: 705-735.

________. (2012). *Islam Politik di Dunia Kontemporer: Konsep, Genealogi dan Teori.* Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press.

________. (2013). “Post-Islamist Politics in Indonesia”, dalam Asef Bayat, ed., *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford: Oxford University Press, 157-184.

________. (2014). “Between the Global and the Local: Negotiating Islam and Democracy in Porvincial Indonesia”, dalam Gerry van Klinken dan Ward Berenschot, eds., *In Search of Middle Indonesia: Middle Classes in Provincial Towns.* Leiden dan Boston: Brill, 171-198.

________. (2016). “Violent Activism, Islamist Ideology, and the Conquest of Public Space among Youth in Indonesia”, dalam Kathryn Robinson, ed., *Youth Identities and Social Transformations in Modern Indonesia.* Leiden dan Boston: Brill, 200-2019.

________. (2017). “Promoting Peace: The Role of Muslim Civil Society in Countering Islamist Extremism and Terrorism in Indonesia”, dalam Mohamed Nawab Mohamed Osman, ed., *Islam and Peacebuilding in the Asia-Pacific.* Singapore: World Scientific Publishing, 161-178.

________. (2018). “Salafism in Indonesia: Transnational Islam, Violent Activism and Cultural Resistance”, dalam Robert Hefner, ed., Routledge *Handbook of Contemporary Indonesia*. London dan New York: Routledge, 2018.

________. (2018). “Gagalnya Jihadisme di Kalangan Generasi Milenial”, dalam Noorhaidi Hasan, ed., *Literatur Keislaman Generasi Milenial Transmisi, Apropriasi dan Kontestasi.* Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 209-280.

________. (2019). “Tantangan Islam Politik dan Krisis Legitimasi Ulama”, dalam Noorhaidi Hasan, ed., *Ulama dan Negara-Bangsa: Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia*. Yogyakarta: Puspidep dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 47-62.

Hasan, N. dkk. (2013). “Narasi Islamisme dan Politik Identitas di Indonesia”, *Laporan Penelitian*. Yogyakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan

Kalijaga bekerjasama dengan BNPT.

Hosterey, J. B. (2016). *Rebranding Islam Piety, Prosperity and a Self-Help Guru*. Stanford: Stanford University Press.

Howell, J. D. (2001). "Sufism and the Indonesian Islamic Revival," *The Journal of Asian Studies* 60, 3: 701-729.

Kailani, N. (2013). "Preacher-*cum*-Trainer: The Promoters of Market Islam in Urban Indonesian Landscape," dalam Terence Chong and Norshahril Saat, eds. *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity.* Singapore, ISEAS, 164-191.

Kepel, G. (2002). *Jihad: The Trail of Political Islam.* London: I.B. Tauris.

Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights.* Oxford: Oxford University Press.

Lukens-Bull, R. (2008). "Commodification of Religion and the 'Religification' of Commodities", dalam Pattana Kitiarsa, ed., *Religious Commodifications in Asia: Marketing Goods*. London and New York: Routledge, 220-234.

Mandaville, P. (2007). *Global Political Islam.* London and New York: Routledge.

Melucci, A. (1989). *Nomads of the Present; Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. London: Hutchinson.

Miller, V. J. (2004). Consuming Religion: Christian Faith and Practice in A Consumer Culture. London: Continuum.

Mujibburahman, (2006). *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order.* Amsterdam: Amsterdam University Press.

Müller, D. M. (2014). Islam, *Politics and Youth in Malaysia The Pop-Islamist Reinvention of PAS*. London dan New York: Routledge.

Muzakki, A. (2008). Islam as a Symbolic Commodity: Transmitting and Consuming Islam through Public Sermons in Indonesia", dalam Pattana Kitiarsa, ed., *Religious Commodifications in Asia: Marketing Goods*. London and New York: Routledge, 205-2019.

Nasr, V. (2005). "The Rise of 'Muslim Democracy'." *Journal of Democracy* 16 (2): 13-27.

Roy, O. (1996). *The Failure of Political Islam.* Cambridge: Harvard University Press.

______. (2004). *Globalised Islam: A Search for a New Ummah*. London: Hurst.

Tayob, A. (2015). "The Role and Identity of Religious Authorities in the Nation-State: Egypt, Indonesia, and South Africa Compared", dalam Azyumardi Azra, Kees van Dijk and Nico J Kaptein, eds., *Varieties of Religious Authrority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam*. Singapore: ISEAS, 79-92.

Varisco, D. (2010). "Inventing Islamism: The Violence of Rhetoric", in Richard C. Martin dan Abbas Barzegar, eds., *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam*. Stanford: Stanford University Press.

Weng, H. W. (2016). "A Rise in Anti-Chinese Rhetoric", *New Mandala* (28 September), www.newmandala.org/rise-anti-chinese-politics-malaysia-indonesia.

Zaman, M. Q. (2002). *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change.* Princeton: Princeton University Press.

# Islam Politik di Era Disrupsi Demokrasi: Perlukah?

**Dr. Zuly Qodir, M.Ag.**

Persoalan politik Islam dan Islam politik seringkali diposisikan secara sama. Padahal sejatinya antara politik Islam dan Islam politik merupakan dua hal yang berbeda. Berbeda bukan saja secara konseptual, namun juga berbeda pula secara praktek di lapangan. Oleh sebab itu, persoalan politik Islam dan Islam Politik perlu mendapatkan perhatian serius dari kalangan ilmuwan, akademisi, dan aktivis Islam Indonesia. Dengan demikian tidak terjadi salah kaprah yang berkepanjangan tentang dua kata yang lazim dipergunakan di Indonesia.

Persoalan politik Islam dan Islam Politik suka atau tidak merupakan hal yang cukup sensitif di Indonesia, bahkan juga di dunia luar sana (masyarakat eropa dan Amerika, selain Australia). Dunia luar mendengar istilah politik Islam dan Islam politik dapat dikatakan senantiasa menghadapkan dengan masalah-masalah yang peyoratif padahal tidak sedemikian mengerikan dalam praktek politik Indonesia. Terlebih saat ini. Eropa, Amerika, Australia mendengar "Gerakan Politik Islam" dan "Islam Politik" sangat sering mengasosiasikan dengan gerakan radikalisme dan terorisme yang dikenal dengan sebutan Islamic State Iraq and Suriah/Syria (ISIS), karena sebelumnya ada faktor Osamah bin Ladin dari Jamaah Islamiyah dan tokoh-tokoh radikalisme dan terorisme di luar negeri.

Perhatikan pemberian definisi yang terjadi di dunia Eropa dan Amerika sana; seperti dikemukakan di bawah ini sekalipun terjadi banyak pemahaman sebagaimana dikutip dalam laporan tahunan The Asean Reseach pada tahun 2017: *There is no universally-accepted definition of 'political-Islam', and much of the sensitivity around the phrase is rooted in disputes over its meaning. As* Tobias Ellwood MP, *Parliamentary Under-Secretary of State at the Foreign and Commonwealth Office (FCO), told us, along with other witnesses, it is not a phrase that individuals or groups within the world's diverse Muslim communities tend to use to identify themselves.* Dr Radwan Masmoudi*, an advisor to the President of Tunisia's En-Nahda Party,* Rached Ghannouchi*, said that 'political Islam' was "probably the most misunderstood and vague term used in politics today around the world".*

*The FCO defined the broader concept of 'Islamism' as promoting "the application of Islamic values to modern government and society". Within Islamism, the FCO defined 'political Islam' in the following way: Political Islamists pursue their goals through participation in political processes. However, in some cases, such participation is purely tactical and does not reflect a fundamental belief in democratic processes and values. Political Islamism can include overtly extremist views, opposition to democracy, and attitudes that are fundamentally hostile to the West and liberal, progressive societies. The range of views, beliefs and objectives espoused by political Islamists is consequently very broad and, while at one end of the spectrum, there are groups and individuals that demonstrate a genuine commitment to democratic principles and liberal values such as equality and the mutual respect and tolerance of different faiths and beliefs, at the other end of the spectrum are groups and individuals that do not and hold intolerant, extremist views* (The Asean Research, 2017).

Gagasan yang tertuang di atas tampaknya hendak memberikan

penjelasan bahwa antara politik Islam dan Islam politik merupakan hal yang sama-tidak dapat dibedakan. Tentu hal ini mengaburkan makna politik Islam yang berpolitik untuk kebangsaan, penuh dengan landasan nilai yang mengarah pada adanya gerakan non-kekerasan, gerakan kemanusiaan dan mengarah pada politik yang demokratik serta beradab. Gagasan tersebut menjadi hal yang tampaknya lazim di Erop dan Amerika tentang apa yang dikatakan dengan politik Islam, sebagai sebuah gerakan politik yang merupakan revolusi-resurgensi seperti revolusi Islam Iran tahun 1979, era Reza Pahlevi yang digulingkan para Mullah dan cendekiawan kenamaan Ali Syariati (Penner, 2010).

Bahkan paling jelas sebenarnya seperti dikatakan The FCO bahwa politik Islam itu penuh dengan *emphasised non-violence, and a broad definition, in its description of 'political Islam'*. Tobias Ellwood *told us that "the term 'political Islam', as generally understood, covers a broad spectrum of non-violent movements and ideologies"*. Bahkan, Mr. Ellwood *was twice asked whether his definition of 'political Islam' included Al-Qaeda and ISIL, and his answers did not clearly exclude them. But, in a subsequent written answer, he told us that*:

*"You mention Da'esh (ISIL) and al Qaeda in your question. I think we need to be clear that such violent terrorist groups are beyond the pale in terms of UK engagement. Nor would we include them in our definition of political Islam. [Emphasis in original]"*

Secara sederhana sebenarnya apa yang dikenal dengan istilah politik Islam di eropa dan Amerika dikatakan oleh Ellwood (The Asean Research, 2017):

*"We should encourage moves towards more democratic, accountable, pluralistic cultures which respect other faiths and minorities and defend*

*human and civil rights. And we should be prepared to engage with all parties and movements which are prepared to renounce violence and move along the democratic path*". Namun dalam perkembangannya, politik Islam kadang mendapatkan stigmatisasi yang cenderung negatif atau peyoratif oleh sebab sebagian mempersamakan antara politik Islam dengan Islam politik.

Pergolakan antara politik Islam dan Islam politik semakin menemukan momentum ketika era telah berubah menjadi era media sosial (internet, instagram, facebook, linkedin, dan whatsapp) membanjiri jagad kita. Kita mendapatkan informasi yang demikian gampang. Namun kita sejatinya mengalami "kedangkalan" informasi karena instan (Airlangga, 2019; Beadle, 2017).

Oleh sebab itu, artikel ini hendak memberikan penjelasan persoalan politik Islam dan Islam politik yang saat ini juga marak terjadi di Asia, termasuk di Indonesia. Terlebih lagi dengan munculnya "gelombang baru" populisme Islam yang terjadi sejak Arab Spring terjadi di Mesir, Maroko, Sudan, Libya dan Tunisia. Persoalan populisme Islam pun menjadi kajian yang sangat serius di kalangan ilmuwan politik pemerhati gerakan politik Islam dan Islam politik dunia.

## Pelbagai Persoalan Penting

Pada bagian ini saya akan mengemukakan beberapa hal yang dapat dikatakan sebagai masalah penting dalam kondisi Islam Indonesia sejak awal tahun 1990-an hingga saat ini. Dengan demikian, saya berharap ada refleksi kritis atas kondisi umat saat ini dan mendatang ketika berhadapan dengan perubahan yang drastis.

***Pertama, masalah kekalahan Partai Islam.*** Masalah ini sebenarnya merupakan pertanda bahwa kekuatan Islam politik di Indo-

nesia tidak dapat diteruskan di masa depan. Hal ini memberikan ruang bagi tumbuhnya Islam kultural atau karakteristik Islam Indonesia yang bercorak non-politik praktis. Umat Islam terpuruk dalam bidang kehidupan karena perpecahan di dalam Islam sendiri dan berkelahi dengan orang lain.

Kondisi seperti itu, bagi Nurcholish Madjid, berbicara tentang Indonesia adalah berbicara tentang Islam, hal ini karena persoalan demografi dan sosiologis saja. Umat Islam adalah mayoritas di Indonesia. Oleh sebab itu, setiap visi Indonesia pada dasarnya adalah visi tentang Islam Indonesia. Umat Islam dewasa ini menghadapi paradoks yang merupakan kenyataan yang tidak bisa ditolak adanya. Di zaman lampau umat Islam yang mengalami kemenangan, praktis tanpa kekuatan yang mengunggulinya, sehingga umat Islam pada waktu itu adalah sikap golongan yang "menang", unggul tak terkalahkan, bebas dari rasa takut dan tidak pernah khawatir kepada golongan lain. Tetapi sekarang, umat Islam tidak berdaya menghadapi golongan lain, apalagi golongan yang diwakili oleh negara-negara super power. Umat Islam sekarang melihat golongan agama lain adalah ancaman, seperti Ahlul Kitab, Yahudi, Nasrani dan seterusnya. Umat Islam dimana-mana mengalami keterpurukan, kekalahan, militer, ekonomi, politik dan hampir semuanya. Dan yang membuat umat Islam marah adalah yang menang itu sekarang merasa sombong secara sosial dan budaya (Madjid, 1999).

Kekalahan Islam Politik sejatinya juga memberikan ruang untuk refleksi secara kritis atas gerakan-gerakan politik yang selama ini dilakukan. Bahtiar Effendy (1998), menjelaskan bahwa Indonesia itu lebih kental dengan dinamika Islam kulutral ditandai dengan akomodasi negara atas Islam pasca Orde Baru mengalami kelumpulhan atau tanda-tanda kelumpuhan. Tahun 1990-an adalah awal mula Islam

dan negara tidak lagi berhadap-hadapan, namun saling berkolaborasi (Karim, 1999).

Dibentuknya ICMI, berdirinya Bank Muamalah, disahkannya UUPA, naik hajinya keluarga Suharto, festival Istiqlal, museum Al-Quran dan seterusnya adalah pertanda bahwa negara tidak lagi menganggap Islam sebagai musuh, tetapi kawan seperjuangan (Anwar, 1995; Effendy, 1998).

Tumbuhnya kelompok-kelompok pengajian di kantor-kantor negara, diselengarakannya jamaah shalat di kantor negara, dibolehkanya jilbab bagi aparat negara (ASN), diakomodirnya pendidikan Islam dalam UU Sisdiknas, adalah bukti lain yang penting direspon oleh umat Islam untuk memikirkan strategi politiknya yang lebih baru di masa depan ketimbang mempertahankan strategi politik era 1970-an dan 1980-an. Ketika itu yag kerap terjadi adalah saling mencurigai antara negara dan Islam di Indonesia (Mujani, 2008).

Dengan mendasarkan pada kenyataan semacam itu, kita perhatikan apa yang disarankan Nurcholish Madjid berikut untuk umat Islam Indonesia:

"Jika proposisi itu benar, maka baik dunia Islam pada umumnya, dan Indonesia khususnya, sungguh harus mempersiapkan diri menyongsong masa depan yang tidak terlalu jauh, untuk tampil guna menulis yang cemerlang dalam sejarah pemikiran Islam. Umat Islam bisa sangat otentik, setidak-tidaknya memiliki kaitan historis dengan masa lalu yang sejati dan bermakna, sekalipun tidak ada preseden dalam sejarah karena tidak konvensional. Umat Islam harus menulis wawasan yang tanpa kehilangan relevansinya dengan perkembangan kemanusiaan mutakhir yang dapat disebut modern, yang merupakan kelangsungan dari Islam masa lalu (ortodoks seperti yang dicontohkan

nabi dan para khalifah yang empat sesudahnya).

Kita sebagai umat Islam diharapkan mampu "menghidangkan" nilai-nilai Islam yang mampu membentuk Indonesia dengan wawasan modern. Optimisme ini harus tertanam kuat dalam visi membangun Indonesia masa depan, berkaca dan belajar dari sejarah, dimana Islam pernah menjadi tauladan dalam sejarah politik Indonesia. Kita harus percaya tentang ajaran kebaikan yang tidak akan pernah berubah tentang kemanusiaan, sebab hal ini merupakan suatu yang fithri sesuai dengan cita-cita Islam dan kemanusiaan."

Nurcholish Madjid menyatakan bahwa pandangan tentang visi kebaikan dan keindonesiaan masa depan yang diterapkan di Indonesia akan menjadi sistem yang sangat baik, bukan saja untuk umat Islam tetapi untuk Indonesia secara keseluruhan (Madjid, 1999).

Hal yang dikemukakan Nurcholish Madjid di atas memberikan penguatan pada kita bahwa politik Islam Indonesia sejatinya merupakan arah dan gerakan Islam yang bervisi modern, sesuai dengan nilai-nilai keislaman yang fithri, sesuai dengan yang dibawa Nabi Muhammad SAW serta khalifah yang empat. Visi Islam Indonesia adalah visi Islam kemanusiaan dan keadilan. Bukan visi gerakan politik yang "memperkosa Islam" sebagai kendaraan politik.

***Kedua, tumbuhnya jumlah pendudukan yang besar.*** Penduduk Islam Indonesia diperkirakan saat ini mencapai 88,4 % dari total penduduk Indonesia, 264 juta jiwa (BPS, 2018). Saat ini diperkirakan jumlah penduduk Indonesia sebanyak 267 bahkan 270 juta jiwa. Dengan demikian penduduk Muslim Indonesia mencapai 240 juta jiwa dari total penduduk Indonesia. Penduduk yang besar ini perlu memiliki kualitas yang bagus. Tidak saja banyak dalam jumlah tetapi rendah dalam kualitas. Bahkan, dalam prediksi Badan Pusat Statistik

Nasional, kita akan terus mengalami peningkatan jumlah penduduk tiap tahun sebesar 4-5 juta jiwa. Hal ini berdampak pada bonus demografi yang akan dihadapi Indonesia pada tahun 2025 dan tahun 2030, khususnya pada usia belum produktif dan pasca produktif yang ditopang oleh usia produktif. Oleh sebab itu, Indonesia senantiasa digambarkan dengan bentuk Piramida yang kecil di tengah, gemuk di dasar dan di pucak (BPS, 2015).

Oleh sebab itu, peningkatan kualitas sumber daya manusia Muslim perlu dilakukan. Hal yang paling mudah adalah dengan meningkatkan kemampuan dalam bidang ketrampilan untuk masuk dunia kerja. Selain itu juga dibutuhkan peningkatan kualitas pendididkan tinggi. Perkembangan tenaga ahli, trampil dan berkualitas tidak dapat dianggap remeh jika bangsa ini hendak bersaing dengan negara-negara lain yang telah mempersiapkan dirinya dengan baik demi persaingan global yang sangat kompetitif.

Umat Islam tidak boleh berada dalam kondisi *majority complex* karena faktor kekalahan bersaing dengan penduduk lain yang jumlahnya kecil namun berkualitas. Jika begitu yang terjadi, kita hanya akan lebih sering menyalahkan pihak lain tanpa mengkoreksi diri bahwa umat Islam sendirilah yang memang tidak dapat bersaing dengan baik atas penduduk beragama bukan Islam (Azra, 2014).

Kondisi umat Islam saat ini berada dalam mayoritas yang kompleks. Kondisi ini jika tidak terfasilitasi dengan baik dalam bidang politik, ekonomi dan ekspresi kultural, bukan hal yang tidak mungkin dengan mudah berubah menjadi gerakan politik yang membahayakan umat Islam sendiri bahkan negara. Dalam beberapa praktek gerakan kaum eksremis dan teroris itu dimulai dari adanya "kekhawatiran" dan "keluhan" yang menyebar ke mana-mana. Kita dapat memperhatikan bagaimana terjadinya proses radikalisasi menjadi ekstremis, seperti

dikemukakan Sarah Beadle (2017), dengan mengemukakan pendapat beberapa ahli di bawah ini:

*Radicalization, however, is seen as a developmental process by which individuals are "introduced to an overtly ideological message and belief system that encourages movement from moderate […] beliefs towards extreme views"* (Smith, 2009), *whereby extreme beliefs are those "opposed to a society's core […] values and principles"* (Neumann and Rogers, 2007). *This process is located in a "context of perceived injustice and alienation from society and the state"* (Bhui et. al, 2012). *Therefore, radicalization into violent extremism, or violent radicalization, is defined as a process of gradually adopting extreme views and ideas inducing a growing "willingness to directly support or engage in violent acts"* (Nielsen, 2010) *to solve social and political conflicts.*

Masih mengutip Sarah Beadle, terkait radikalisme dan ekstremisme merupakan hal yang nyaris tidak dapat dibendung karena faktor internet. Sarah memberikan penjelasan demikian:

*"Radicalization has to be distinguished from recruitment, for which it is a prerequisite. Rather than only internalizing a radical mindset, recruitment means "going operational"* (Jenkins, 2007). *However, Davies et al. (2015) argue that the internet has blurred the lines between both as the extremists' strategy online is to encourage self-recruitment through radicalization".*

Persoalan radikalisme dan ekstremisme menjadi perhatian utama negara-negara Amerika-Eropa sebagai bagian dari atraksi "perang global melawan radikalisme-terorisme". Indonesia sebagai bagian dari negara dunia, tidak mungkin meninggalkan persoalan radikalisme-ekstremisme. Kita tidak serta merta mengatakan bahwa radikalisme-terorisme itu memojokkan Islam. Hal ini disebabkan persoalan

radikalisme-terorisme menjadi fakta yang hadir di setiap agama.

***Ketiga, persoalan perubahan iklim yang sangat terang benderang dan kerusakan lingkungan.*** Masalah kerusakan lingkungan tidak dapat diangap remeh oleh kita manusia Indonesia. Kita sudah semestinya merumuskan sebuah teologi lingkungan untuk menyelamatkan masa depan lingkungan kita dari adanya pelbagai macam kerusakan yang disebabkan oleh tangan-tangan jahil manusia. Kita harus segera sadar jika kerusakan lingkungan terus terjadi hal yang lebih besar akan datang melanda alam semesta ini.

Organisasi Islam seperti Muhammadiyah-NU telah berupaya membuat semacam pernyataan pikiran terkait bagaimana menyelamatkan lingkungan dari kerusakan. Namun hemat saya masih bersifat sporadis, karena lingkungan belum diposisikan penting sebagaimana persoalan keyakinan seseorang pada Tuhan atau pada agama. Jika keyakinan pada Tuhan itu dilanggar orang, maka dengan mudah orang tersebut dituduh sesat, kafir dan murtad. Namun ketika ada seseorang atau malahan kelompok melakukan perusakan lingkungan, tidak ada "hukuman teologis" yang berat. Padahal persoalan lingkungan itu menyangkut orang banyak. Sementara jika terkait keyakinan seseorang pada Tuhan itu sifatnya personal dan hukumannya pun personal. Namun mengapa persoalan kerusakan lingkungan tidak mendapatkan tempat sebagaimana persoalan teologi-keyakinan?

Oleh sebab itu, hemat saya perlu dirumuskan segera oleh Ormas Islam semacam Muhammadiyah-NU dan dibantu oleh riset-riset perguruan tinggi terkait ancaman kerusakan lingkungan jika umat manusia, khususnya umat Islam tidak menjaga dengan baik lingkungan hidup. Soal sampah misalnya, jika pengelolaannya secara sembarangan maka akan mengakibat pencemaran udara. Jika semakin

bertumpuk akan mengakibatkan banjir dan seterusnya. Bukan berarti jika ada bencana kemudian di "hukum secara teologis" sementara yang melakukan perusakan tidak dihukum secara teologis.

***Keempat, persoalan radikalisme kemanusiaan karena kekerasan dan perang saudara.*** Masalah ini seringkali banyak berhubungan dengan masalah kesejahteraan hidup. Bahkan bukan hanya soal kesejahteraan hidup, namun terkait pula soal kesempatan hidup yang tidak menentu sehingga banyak orang galau karenanya. Perang saudara sendiri jelas memberikan luka mendalam di antara para pelaku dan korban. Terdapat masyarakat yang mampu beranjak maju karena perang saudara. Namun tidak sedikit yang terus menderita karena persoalan perang saudara ini.

Perang saudara yang menggerus kemanusiaan terkait dengan persoalan kebutuhan hidup, sehingga seseorang sering mengalami kegalauan dan kecemburuan sosial. Kita dapat memperhatikan pendapat para ahli, misalnya sebagaimana dikatakan oleh Sarah Beadle:

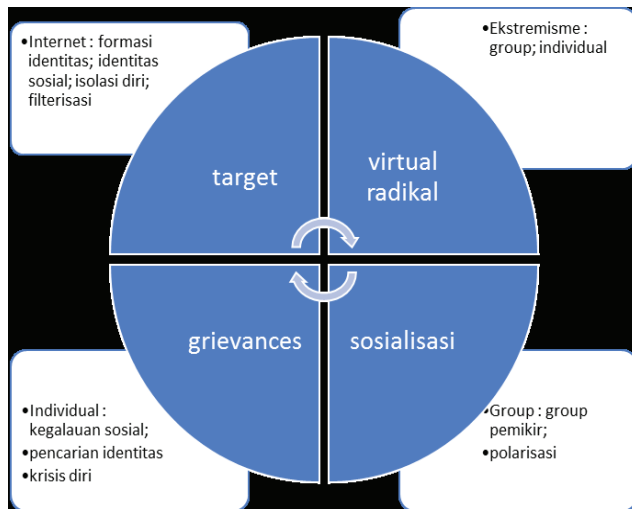
*"Materializing grievances as a motive for terrorism can also be personal or collective.* McCauley *and* Moskalenko *(2008) found that suicide terrorists are often driven by a sense of personal victimization and revenge. Nevertheless, those personal rationales are "unlikely to account for group sacrifice unless the personal [grievance] is framed and interpreted as representative of group grievance." In the context of Salafi-jihadism, those grievances are embedded in the perceived oppression and alienation of Muslims* (Brachman, 2008). *As grievances alone are not sufficient to explain radicalization, some authors postulate the need for a trigger event to link grievances to an enemy* (Schmid, 2013). *Frequently cited as an essential factor in radicalization is the idea of a crisis moment creating the impetus to join an extremist group."*

Memperhatikan kondisi seperti itu, peperangan yang melibatkan antar suku, agama atau pun etnis sebenarnya dapat memberikan dampak yang mendalam pada mereka. Mereka bukan saja terluka secara fisik, namun lebih mendalam mereka mengalami luka batin yang akan berdampak pada perilaku kehidupan selanjutnya. Terlebih jika mereka tidak mendapatkan penyaluran dalam kehidupannya. Oleh sebab itu, tindakan radikalisme dan ekstremisme serta terorisme seringkali merupakan kanalisasi mereka yang terluka batinnya. Kita dapat menyaksikan apa yang dikemukakan Quintan Wiktorowicz (2004b), seperti dibawah ini:

*"...begins his conception of 'joining the cause' with a "cognitive opening," disrupting the "certainty in previously accepted beliefs" and leaving individuals "more receptive" to alternative views.* Silber *and* Bhatt's (2007) *NYPD model also determines a crisis to function as a catalyst for 'religious seeking' and for* Sageman (2008b) *a "sense of moral outrage" initiates the radicalization process. These 'activating' events, e.g. witnessing violence that is perceived as unjust, might provoke a strong longing for retribution. As* Silke (2008) *has shown, being exposed to such events on the media rather than in the 'real world' appears to be sufficient for creating a stimulus to join an extremist organization, if the individual can somehow identify with the victim."*

Kita akan dengan terang benderang memperhatikan bahwa persoalan radikalisme-ekstremisme dan terorisme memang merupakan persoalan yang nyata adanya dan harus kita respons kritis. Kita perhatikan apa yang akan saya kemukakan berikut ini oleh sebab pengaruh dunia media sosial yang masif. Ternyata dunia kita benar-benar berubah dalam banyak hal, termasuk masalah radikalisme-ekstremisme dan terorisme. Masalah ini tidak lagi seperti ahun-tahun 1980-an ketika dunia ini belum didominasi internet dan media sosial.

*The last of Sageman's* (2008b) *four prongs of radicalization, social network mobilization, emphasizes the 'about who one knows' factor in the process. Interaction with like-minded others and 'natural group dynamics' amplify personal grievances and intensify social bonds, resulting in the formation of an 'echo chamber'* (Sageman, 2008b). *In this regard,* Sageman (2008a) *refers to the phenomenon of self-radicalized groups, or 'bunches of guys,' also introduced as 'lone wolf pack' terrorism* (Pantucci, 2011). Wiktorowicz (2004a; 2005), *furthermore, highlights the importance of social networks in "high risk activism" and movement's recruitment efforts through preexisting kinship and friendship architectures. He also acknowledges the relevance of socialization in terms of gradual indoctrination and identity construction* (Wiktorowicz, 2004b). *Movements, therefore, act as "signifying agent[s]," constructing shared meaning of a collective identity* (Wiktorowicz, 2004b; Fominaya, 2010). *As radical ideas flow through those networks, small clusters of individuals turn to processes of groupthink, which* Silber *and* Bhatt (2007) *incorporate in their last stage, 'jihadization."*

Internet membawa dampak pada persoalan mobilisasi dan perkembangan kaum radikal demikian hebat. Kita dapat menyaksikan sebagaimana dalam gambaran berikut yang saya adopsi dari Sarah Beadle:

***Kelima, kebangkrutan ekonomi dunia.*** Persoalan ekonomi Amerika-Eropa yang terus menurun dan kebangkitan kekuatan ekonomi baru (Brazil, Vietnam, Jepang, Korea dan China). Dominasi ekonomi Amerika atas negara lain tidak lagi kuat. Amerika, Inggris, Prancis, maupun German, tidak lagi menguasai pasar raya dunia. Pasar ekonomi beralih kepada negara-negara Asia dan Amerika Latin seperti Brazil yang sebelumnya selalu kalah dengan Amerika dan Eropa. Sementara di Asia, kekuatan baru ekonomi Asia dipelopori oleh China, Korea dan Jepang, kemudian merambah ke Vietnam menjadi pesaing baru kekuatan ekonomi Amerika-Eropa. Oleh sebab

itu, pertarungan blok ekonomi beralih dari Amerika-Eropa ke Asia. Amerika sebenarnya tidak ingin kehilangan dominasinya. Hal ini menyebabkan berbagai persoalan kekerasan ekonomi politik di Asia. China dan Korea adalah blok yang paling dimusuhi oleh Amerika bersama sekutunya. Hal ini sebagai gerakan antiipati atas kekuatan China dan Korea yang muncul menghantam dominasi Amerika-Eropa dalam kurun waktu yang sangat lama (Mahbubani, 2009; Asean Reseacrh, 2017).

Bahkan, jangan dilupakan kekuatan ekonomi baru Asean. Ia tidak muncul dari Singapore atau Malaysia, sebagai negara yang paling modern di Asean. Kekuatan ekonomi baru Asean justru muncul dari Vietnam, negara komunis yang sangat ditakuti Amerika. Investasi ke negara komunis ini demikian masif sehingga saat ini Vietnam telah menampakkan daya saing yang sangat membanggakan di kawasan Asean. India tentu menjadi bagian yang turut pula merasa kebangkitan ekonomi Vietnam karena banyak ahli teknologi komunikasi dapat lapangan pekerjaan di Vietnam.

Pertanyaannya, bagaimana dengan Indonesia yang penduduknya lebih besar dari Vietnam sumber daya ekonomi yang dimiliki sangat besar namun belum terkelola dengan maksimal. Ini tentu menjadi masalah serius perkembangan ekonomi Indonesia di masyarakat Asean. Indonesia memang diharapkan mengalami peningkatan ekonomi 2-3 digit sehingga dapat bersaing dengan negara lain di Asean (Basri, 2019).

Memperhatikan perkembangan yang terus terjadi bukan saja dalam bidang perubahan lanskap ekonomi dan sosial politik, tetapi juga dalam bidang pendidikan dan kebudayaan yang disebabkan perkembangan teknologi komunikasi. Sekarang sedang geger revolusi 4.0, maka Indonesia sebagai negara di Asia tidak dapat berpangku

tangan. Seperti dikemukakan Sekretaris Jenderal Masyarakat Ekonomi Asean, bahwa harus ada kerja sama di kalangan negara Asean: *"Socio-cultural cooperation is vital and highly complex but poised in the post-2015 period to take a significantly greater role in the ASEAN Community project. In addition to the traditional players, like nations and local governments, non-governmental organizations, private sector organizations, civil society, and traditional and non-traditional partners become more and more important players in successfully building the ASCC"* (Tha Asian Research, 2017).

## Populisme Islam

Populisme Islam dan popular Islam menjadi penanda adanya resurgensi Islam dan rejuvenasi Islam politik memperalat rakyat Islam oleh kekuatan politik tertentu. Populisme Islam merupakan kosa kata baru yang muncul pasca terjadinya gerakan rakyat di Mesir. Kala itu gerakan rakyat Mesir disebut dengan istilah The Arab Spring. Namun dalam perkembangannnya, istilah Arab Spring terus berkembang dan di Indonesia serta kawasan Timur Tengah lainnya, kemudian mengenal istilah *Islamic populism* (Hadiz, 2014a, 2016b).

Sementara popular Islam lebih menaruh pada pemahaman adanya aktivitas Islam yang terjadi untuk menghadirkan Islam secara pop (popular), yakni mengikuti selera para selebriti, artis kenamaaan dan idola. Oleh sebab itu dalam perkembangannya kemudian dikenal istilah ustadz seleb, yaitu ustadz yang diidolakan oleh para pengemarnya bagaikan para artis super star. Ustadz para selebriti di antaranya AA Gym, Yusuf Mansur, Jefri Al Buchori, Solmed, Maulana (Fealy and White, 2008).

Belakangan ustadz-ustadz media massa elektronik dan televisi

serta media sosial bertambah makin banyak daftarnya. Sebut saja seperti Ustadz Abdu Somad, Mamah Dedeh, Adi Hidayat, Abu Bakar Bassalamah dan Felix Siau. Secara ringkas, ustadz dan ustdazh selebriti adalah mereka yang senantiasa mendapatkan *follower* dalam akun media sosial seperti Twiter, Instagram atau Youtube (PPIM, 2018).

Kembali pada populisme Islam yang saat marak menjadi perbincangan dalam gerakan Islam Politik dan politik Islam di Indonesia. Populisme Islam merupakan gerakan rakyat yang memiliki tujuan politik dari para elitnya namun membawa emosi jamaah Muslim dengan pelbagai isu yang dikemas dari bagian yang dirasakan oleh jamaah Muslim Indonesia dan Muslim internasional. Isu-isu seperti kemiskinan umat Islam, peminggiran umat Islam, kekerasan atas umat Muslim di Palestina, Rohingna, Pakistan, Uigur menjadi kampanye perlunya gerakan populisme Islam yang didukung oleh rakyat Indonesia yang mayoritas beragama Islam (Hadiz, 2016; Muhtadi, 2019).

Populisme Islam sebenarnya merupakan gerakan yang dilakukan oleh rakyat banyak untuk sebuah perubahan. Namun, seringkali gerakan rakyat ini mendapatkan “tumpangan kepentingan khusus” dari para pembonceng untuk kepentingan sesaat. Contoh paling kentara adalah gerakan Aksi Bela Islam yang berujung sebagai gerakan politik untuk tidak memilih Ahok sebagai Gubernur Jakarta (Pribadi, 2018). Gerakan populisme Islam pada akhirnya menjadi gerakan politik yang mengusung persoalan identitas dalam Pilkada ataupun Pemilu Presiden tahun 2019 (Muhtadi, 2019).

Populisme Islam sebenarnya sebuah gerakan yang cukup menggembirakan jika dikaitakan dengan pengertian populisme itu sendiri. Mude (2012), misalnya menterjemahkan populisme sebagai sebuah ideologi yang mempertimbangkan pelbagai kelompok

dalam masyarakat dalam homogenisasi dan kelompok antagonistik. Populisme merupakan gerakan rakyat untuk melawan kelompok masyarakat elit yang korup, sebagai sebuah ekspresi (artikulasi politik) untuk kebaikan bersama di masa depan (Mude, 2012). Populisme secara esensial merupakan imajinasi yang autentik dan refleksi atas kondisi masyarakat yang tidak sesuai dengan gagasan ideal, masyarakat yang korup, seperti masyarakat para setan, masyarakat yang frustasi karena elitnya mengerjakan hal-hal yang bertentangan dengan moralitas. Mereka itu immoral secara ideal (Mude, 2017).

Populisme secara sederhana memiliki pengertian yang mencakup hal-hal ideologi politik yang anti homogenisasi. Populisme mendukung heterogenisasi politik. Ia mencerminkan representasi moral yang eksklusif sebagai sebuah identitas politik. Populisme akan mengeluarkan mereka yang dianggap tidak bermoral dalam politik. Namun sayangnya seringkali hadir antagonistik dan antikeragaman itu sendiri. Populisme itu hadir sebagai penghubung atau jembatan antara mereka yang kecewa (*unsatisfied*) dengan harapan yang diinginkan sehingga lahirlah seorang pemimpin oposisi. Selain itu, populisme lahir sebagai proses representasi politik atas subjek-subjek yang diframing mengalami eksploitasi dan antagonistik di hadapan negara dan elit yang korup (Casullo dan Freidenberg, 2017). Oleh sebab itu, populisme muncul untuk sebuah perubahan kebijakan yang sesuai dengan kehendak bersama. Dari sini populisme Islam sesungguhnya sebuah gerakan rakyat yang sangat penting untuk perubahan kondisi sosial politik yang lebih baik di masa depan. Dalam konteks itu populisme Islam menjadi hal yang patut dipertimbangkan kehadirannya dalam sebuah negara agar tidak terjadi praktek politik otoriter.

Memperhatikan pentingnya populisme Islam, kita sebagai

umat dengan jumlah pengikut yang banyak tidak bisa sederhana dalam memperhatikan masalah ini. Gerakan populisme Islam yang merupakan gerakan mulia dari rakyat yang menderita karena akses pendidikan yang kurang, akses ekonomi, akses pengetahuan, akses informasi dan akses kesehatan yang lemah, kemudian dibajak oleh para "penumpang gelap demokrasi liberal" (Horowitz, 2013). Oleh sebab itu, kita perlu memberikan perhatian yang cukup pada gerakan populisme Islam agar tidak mengalami pembelokkan arah sekaligus pembelokkan makna dalam praktek di lapangan (Hadiz, 2014).

Populisme Islam penting karena menjadi embrio hadirnya kekuatan rakyat dalam berhadapan dengan kekuatan oligarki partai politik dan kekuasaan. Kekuasan oligaki adalah kekuasaan yang kartelistian sehingga hanya akan menguntungkan sekompok orang kecil dengan keuntungan sangat besar (Ambardi, 2015). Kekuatan oligarki bagaimanapun merupakan kekuatan politik yang merugikan rakyat banyak (Robisson, 2004). Oleh karenanya perlu dihentikan. Gerakan oligarki politik tampaknya di Indonesia sedang menemukan ruang yang paling nyaman. Oligarki politik ini bisa berupa dan serupa dengan politik dinasti yang di negara-negara berkembang tidak diperkenankan (Robisson, 2018).

Dengan memperhatikan masalah oligarki partai, maka perlu kiranya memperkuat civil Islam: Muhammadiyah dan NU di depan semuanya. Jangan sampai Muhammadiyah-NU turut larut dalam perebutan kekuasan politik praktis kepartaian kekuasaan sementara dengan rakus. Muhammadiyah-NU merupakan kekuatan civil Islam yang harus terus berada dalam garis terdepan memperjuangakn politik yang beradab bukan politik rendahan yang kadang kurang beradab (Hefner, 1999). Kekuatan civil Islam dari Muhammadiyah dan NU adalah kekuatan riil dari masyarakat Islam Indonesia yang

sanggup menjadi penyeimbang negara agar tidak korup (Hefner, 2000). Namun jika Muhammadiyah dan NU terlibat dalam gerakan politik praktis, agak sulit dibayangkan bagaimana penyeimbang negara untuk tidak menjadi korup, sebab berharap pada partai politik merupakan hal yang sangat sulit diharapkan pada masa sekarang dan mendatang (Hadiz, 2016).

Dalam kaitannya dengan persoalan identitas politik, Fukuyama menjelaskan adanya kekuatan yang menghendaki pengakuan atas ientitas sebagai bagian dari pengakuan politik masyarakat. Semua masyarakat tetap membutuhkan pengakuan harkat dan martabat kemanusiaan, sebab hal ini menjadi suatu yang tidak dapat ditinggalkan dalam berbangsa dan bernegara. Dimanapun dan kapanpun, identitas menjadi persoalan sepanjang tahun (Fukuyama, 2019).

Aspinal, ahli politik asal Universitas Negeri Australia menyebut partai politik bersama perangkatnya sekarang tengah berada dalam jurang kleptokrasi (pemerintahan para pencuri), dominasi, dinasti dan korupsi karena antara politisi, masyarakat sipil, dan agen politik mempraktekkan politik "jual beli suara" untuk mendapatkan suara dalam Pemilu (Aspinal, 2019). Oleh sebab itu, sangat sulit untuk berharap kepada partai politik, politisi dan perangkat politik yang demikian untuk kemajuan Indonesia di masa depan. Namun, berharap pada Ormas keagamaan seperti Muhammadiyah-NU sebagai "*buffer zone morality*" tampaknya masih memungkinkan agar Indonesia tidak mengalami kebangkrutan *social capital* politik dan budaya. Kita memiliki berbagai modal penting seperti modal sosial, modal kultural, modal ekonomi, modal politik serta yang paling besar adalah modal keagamaan.

## Disrupsi Demokrasi

Perlu membangun dan menumbuhkan kualitas demokrasi, sebab Indonesai dianggap negara dengan sistem demokrasi yang bagus namun minus toleransi dan liberalisme dalam beragama dan kaum minoritas terpingirkan (Menchik, 2016). Kekuatan Indonesia dalam mengelola kemajemukan suku, agama, ras dan antar kelompok mendapatkan perhatian dunia. Banyak negara hendak belajar dengan Indonesia sebab keberhasilannya mengelola keragaman. Bahkan Islam sebagai agama mayoritas tidak dijadikan "agama resmi negara", apalagi sebagai dasar negara. Hanya saja persoalan toleransi masih mendapatkan rapor merah karena adanya kelompok-kelompok yang dianggap tidak toleran terhadap kelompok yang dianggap sesat dan menyimpang secara keagamaan. Majelis Ulama Indonesia memiliki peran di dalam masalah ini sebab masyarakat Islam menganggap fatwa MUI adalah kebenaran (Menchik, 2016).

Kebebasan beragama dan hak kaum minoritas perlu diperhatikan secara serius. Dalam temuan survei yang dilakukan oleh Lembaga Survei Indonesia, selama periode September 2019, bahwa kondisi kebebasan beragama dan toleransi keagamaan menjadi tantangan terbesar bagi pemerintahan Jokowi-Ma'ruf Amin untuk pemerintahan periode keduanya. Hal ini karena kondisi toleransi dan kebebasan beragama mendapatkan tantangan dari munculnya kelompok-kelompok yang kadang kurang toleran terhadap pelbagai kelompok yang ada di masyarakat Indonesia yang majemuk. Hal ini jika dibiarkan akan merusak demokrasi yang telah dibangun selama dua puluh tahun pascareformasi 1998 (LSI, 2019).

Kondisi demokrasi yang tengah berjalan oleh sebab itu jangan sampai jatuh kembali pada otoritarianisme yang dikerjakan oleh sekelompok kecil orang di Indonesia. Demokrasi kita harus terus

kita jaga menjadi demokrasi yang berkualitas seperti memberikan kebebasan yang sesunguhnya pada mereka yang minoritas untuk menjalankan agamanya sesuai keyakinannya. Umat Islam tidak perlu merasa khawatir dengan kehadiran kelompok-kelompok kecil yang hendak mengartikulasikan keyakinanannya dan hasrat politiknya. Hal yang perlu dijaga adalah bagaimana agar berjalanya demokrasi tidak "terjegal" dan "dihukum" oleh kelompok kecil militan dengan mengatasnamakan kelompok mayoritas dan mencari pembenar dari agama.

Peyebab disrupsi demokrasi tidak dapat dielakkan karena faktor pertumbuhan kelas menengah yang semakin kuat di Indonesia. Kelas menengah Indonesia berjumlah lebih dari 33% penduduk Indonesia dengan penghasilan di atas 7,5 juta/bulan sehingga memiliki kemampuan untuk menyekolahkan anaknya pada sekolah yang cukup baik. Selain itu juga memiliki kesempatan untuk mengerjakan pekerjaaan yang sifatnya "hiburan" seperti menonton bioskop dan berlibur minimal setahun sekali. Kelas menengah Muslim, khususnya memiliki peran penting dalam pertumbuhan demokrasi Indonesia (Jati, 2018).

Di negara-negara Muslim, persoalan demokrasi seringkali berhadap-hadapan dengan persoalan aktualisasi keagamaan, etnisitas dan kultur, karena adanya pembedaan yang keras antara kultur, ritual keagamaan dan kaum minoritas-mayoritas. Di negara-negara Muslim benua Afrika, mereka lebih otoriter dibandingkan dengan negara lain. Hal ini menunjukkan bahwa problem di negara Muslim sebenarnya persoalan demokrasi yang berkualitas itu sendiri terkait dengan bagaimana mengisi negara yang telah dimerdekakan dan menyelenggarakan Pemilu secara demokratis. Jika dibiarkan akan membahayakan demokrasi, sehingga terjadi disrupsi dalam makna

yang negatif, yakni delutif karena demokrasi (Kuru, 2013).

Gelombang besar demokrasi di Indonesia menjadi pertaruhan karena munculnya kelompok-kelompok Islamisme yang mengusung fomalisasi syariah di ruang-ruang publik. Kecenderungan ini jika tidak direspon secara baik dan maksimal oleh organisasi Islam semacam Muhammadiyah dan NU serta kampus, maka kecenderungan Islamisme akan menjadi rintangan bagi demokrasi di Indonesia. Tanpa memahami secara memadai gelombang demokrasi, kita akan terjebak pada adanya tarik-menarik untuk memperdebatkan apakah demokrasi itu sesuai dan ada kesinambungan dengan Islam ataukah menjadi musuh Islam. Oleh karena itu, menjadi hal yang krusial di Indonesia memperdebatkan demokrasi dan Islam pada era kebangkitan Islamisme (Arifianto, 2019).

Kita berharap demokrasi kita benar-benar menjadi demokrasi yang berkualitas dan beradab sehinga siapapun yang menjadi pemimpin bangsa ini tidak serta merta "ditungangi oleh kepentingan-kepentingan" politik jangka pendek atas nama agama dan etnis tertentu. Peristiwa Pemilu 2014 dan Pemilu 2019 adalah peristiwa politik yang melelahkan karena balutan politik kepentingan kelompok kecil di negeri ini mengacak-acak urat nadi dan emosi kita.

## Masa depan Islam Politik

Kemenangan Justice and Development Party (the AK Party atau AKP) di Turki pada Pemilu 2003 dan kembali menang pada tahun 2016, memunculkan kekhawatiran di negeri tersebut. Hadirnya kaum demokrat konservatif itu juga memberikan kemenangan pada partai-partai konservatif di negara-negara Afrika lainnya. Mereka menggunakan gagasan landasan islamis (Hadiz, 2016). Seperti juga

dikemukakan Kuru, bahwa kemungkinan bangkitnya rezim otoriter di beberapa negara Afrika dan Timur Tengah akan berdampak pada terbengkalainya demokrasi yang berkualitas Indonesia (Kuru, 2013).

Selain itu, Partai Justice and Development Party (PJD) di Maroko juga memenangkan pertarungan dalam Pemilu 2011 dan mengusai parlemen sejak 2016. Hal ini juga menandakan adanya kemenangan kubu konservatif di Maroko atas partai-partai progresif yang diharapkan membawa perubahan di negara tersebut. PJD merupakan partai kelanjutan dari Partai Persaudaraan Muslim (Ikhwanul Muslimin) di Mesir. Dalam penerapan prinsip-prinsip politik Islam jangan sampai terjadi paradoks karena pemahaman tekstual atas Al-Quran yang bermula dari Sayyid Qutb, dan Abul A'la Maududi di Pakistan, sehingga politik Islam kemudian dikesankan menjadi Islam politik yang berwajah radikalis-ekstremis (Shahram).

Kita juga dapat membaca perubahan lanskap politik di Tunisia yang dimenangkan oleh kelompok konservatif, yaitu En Nahda Party, pada tahun 2012/2012, 2012/2013 dan 2013/2014, yang kemudian membawa masuk militer ke dalam parlemen Tunisia. Tentu hal ini akan dapat merubah komposisi parlemen Tunisia dan kondisi Islam politik di Tunisia dan negara-negara Afrika lainnya (The Asean Research, 2017).

Hal semacam itu agaknya juga berpengaruh pada Indonesia. Partai Keadilan Sejahtera (PKS) sebagai partai yang mengusung tema keislaman bersama Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Bulan Bintang (PBB), tidak berbeda dalam membawa agenda memenangkan kelompok konservatif di Indonesia. Hal ini disebabkan karena persoalan politik di dunia lain akan dengan segera menyebar ke Indonesia karena pengaruh media sosial dan media elektronik. PKS, PPP dan PBB yang merasa lahir sebagai representasi umat Islam

seringkali mengusung hal-hal yang antagonistik di ruang demokrasi Pancasila. Namun demikian, dalam perkembangannya, ketiga partai ini malah kurang mendapatkan dukungan siginifikan dari elemen umat Islam. Ketiganya kalah dengan partai yang tidak mengusung tema Islam, seperti Partai Golkar, Gerindra, Partai Demokrat, Partai Nasdem dan Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan.

Politik Islam itu bukan Islam politik yang cenderung memaksakan kehendak sebagai bentuk Islamisme politik. Islamisme yang mewujud dalam bentuk Islam politik pernah terjadi di Pakistan era Abul A'la Maududi, di Iran era Imam Khomeini dan Libya era Muamar Khadafi. Semuanya telah berakhir dengan kurang menggembirakan. Di Mesir dan Maroko pun Islam politik tidak menggembirakan sebab terjadi semacam antagonistik di lapangan. Bassam Tibi bahkan mengkritik bahwa Islamisme itu sejatinya bukan Islam itu sendiri, tetapi "pemerkosaan atas nilai-nilai Islam dan Islam sendiri demi kepentingan sekelompok elit dalam sebuah negara dengan mengatasnamakan Islam. Islam dikemas dalam gagasan politik yang cenderung otoriter dan menentang adanya keragaman kelompok dalam masyarakat (Tibi, 2014).

Sementara itu, politik Islam itu menjadi titik pijak lahirnya sebuah kultur politik yang lebih toleran, menghargai keragaman, tidak antagonistik terhadap negara dan tentu saja menghormati demokrasi sebagai sebuah sistem politik yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Demokrasi itu harus dianggap sebagai sebuah sistem politik yang memungkinkan terjadinya dialog antar peradaban. Demokrasi sebagai sistem politik yang mampu mengakomodasikan pelbagai kepentingan kelompok, sebab demokrasi itu berpijak pada syura (musyawarah) yang dalam Islam menjadi salah satu hal esensial ketika berhadapan dengan pelbagai masalah sosial kemasyarakatan.

Oleh karena itu, politik Islam merupakan gagasan tentang lahirnya sebuah sistem politik yang adil, tanpa kekerasan, tanpa opresi, dan dialog sebagai wujud negosiasi politik keadaban. Inilah Islamisme yang berakhir dengan post-Islamisme politik dalam dunia Islam secara keseluruhan (Amin, 2010).

Islam sebagai agama perlu dihadirkan di ruang publik dengan wajah yang santun, profesional, dan menyapa semua umat manusia. Menghadirkan Islam di ruang publik dengan cara yang ramah merupakan visi dan misi Islam *rahmatan lil 'alamin* yang menjadi esensi dari politik Islam di masa depan. Menghadirkan Islam di ruang publik sebenarnya juga dapat menjadi alternatif atas hadirnya demokrasi liberal yang kadang menabrak prinsip-prinsip keadilan publik dan keadaban publik. Islam di ruang publik itu menghadirkan nilai-nilai moral keagamaan sebagai preferensi atas kegagalan demokrasi liberal, sehingga hal ini akan menjadi harapan dari politik yang menghargai warga negara. Ini sebenarnya merupakan gagasan sebuah negara yang telah meninggalkan prinsip-prinsip sekuler (Gilespie, 2016).

Menghadirkan Islam di ruang publik itu merupakan keniscayaan. Namun jika hal yang dihadirkan pada akhirnya bertabrakan dan antagonistik dengan kondisi kekinian yang sedang terjadi maka tidak mungkin yang lahir adalah sebuah otoritarian baru. Politik Islam di ruang publik menjadi kecenderungan pada akhir abad ke-20 memasuki abad ke-21 dengan menghadirkan prinsip-prinsip moral syariah yang menjadi panduan dalam politik. Konsep-konsep tentang hak warga negara, kedaulatan bangsa, legitimasi, representasi dan keadilan sosial, politik, ekonomi serta budaya, merupakan pusat dari menghadirkan politik Islam di ruang publik modern. Jika semua ini dapat berjalan maka itulah alternatif politik Islam di masa depan ketika dunia sedang kacau dan mengalami benturan peradaban (*clash*

*of civilization*). Di sini dibutuhkan aktor untuk melakukan mobilisasi gerakan moral (Kassam, 2016).

## Penutup

Berdasarkan pada uraian dalam artikel ini, sebenarnya hal yang penting diperhatikan oleh gerakan Islam politik di Indonesia dan tampaknya akan lebih bermanfaat bagi masa depan kita bersama adalah bagaimana umat Islam sebagai mayoritas itu merespon masalah-masalah krusial yang ada di depan hidung. Tidaklah terlalu signifikan untuk memproklamirkan perlunya sebuah partai politik Islam maupun negara berdasarkan agama (Islam) sebagai bentuk formal, sebab hal yang penting sekali adalah bagaimana mengisi negeri ini sehingga rakyatnya dapat hidup sejahtera dan mendapatkan keadilan secara sesungguhnya.

Kita tidak lagi perlu mempersoalkan kenapa negara dengan penduduk mayoritas Islam tetapi dasarnya bukan Islam. Bukankah para pendiri bangsa dan negara ini telah sepakat agar Indonesia menjadi negara yang dapat mengayomi semua elemen dan ingin menjadikan masyarakatnya cerdas, sejahtera, adil serta membela kemanusiaan. Lantas apa yang salah dengan kehendak dari para pendiri bangsa ini sehingga kita sekarang kerap ribut dengan masalah dasar negara dan bentuk negara yang ada? Umat Islam telah sepakat bahwa negara harus ada, begitupun pemimpin negara atau kepala negara juga harus ada, untuk mempercepat tercapainya tujuan negara.

Terkait dengan masalah radikalisme-ekstremisme-terorisme, kita tidak perlu merasa bersalah dan menyangkal dengan adanya fakta ini. Masalah radikalisme-ekstremisme dan terorisme bukanlah kesalahan agama Islam atau bahkan umat Islam Indonesia semata. Islam sebagai

agama jelas dengan terang benderang mengajarkan nilai-nilai rahmat untuk semua umat manusia, bahkan semua isi alam semesta. Namun diakui atau pun tidak, ada sekelompok kecil dari umat Islam dunia yang tetap memahaminya berbeda dengan kita memahami Islam. Sebagian sangat kecil dari umat Islam merasa tidak nyaman, kecewa, bahkan membenci umat beragama lain dan kelompok lain. Hal inilah yang perlu mendapatkan perhatian kita.

Kita tidak dapat "berpangku tangan" untuk kemudian mengelak adanya fenomena radikalisme-ekstremisme-terorisme. Hal yang perlu kita lakukan adalah tidak melakukan mobilisasi atau menyerukan kepada gerakan "membenci, menghina, mengkooptasi", serta tidak mengkapitalisasi kekecewaan dan kegelisahan sosial sebagai kekuatan untuk membenci umat beragama lain dan etnis lain yang ada di Indonesia. Islam Indonesia, sebagaimana dikemukakan Azyumardi Azra, Nurcholish Madjid, dan Buya Syafii Maarif, merupakan Islam yang ramah akan kemanusiaan.

Muhammadiyah dan NU sebagai Ormas Islam yang paling banyak jamaahnya, tentu tidak dapat dianggap remeh dalam memberikan kontribusinya pada negara ini. Kontribusi Muhammadiyah-NU tidaklah dapat diukur dengan pemberian kompensasi politik oleh rezim politik dari kapan pun sejak rezim Orde Lama, Orde Baru sampai sekarang. Jika tidak ada Muhammadiyah-NU agaknya negara ini tidak akan seperti sekarang ini. Oleh sebab itu, jangan sampai Muhammadiyah-NU dikorbankan oleh rezim politik demi mendapatkan dukungan-dukungan politik sesaat yang sifatnya hanya sementara, hanya lima tahunan. Biarkanlah Muhammadiyah-NU memberikan kontribusinya secara maksimal, tetapi jangan pula dipaksa agar antara Muhammadiyah-NU saling berkelahi karena janji politik rezim kekuasaan. Kita tidak ingin lagi melihat gerakan

politik praktis "memperkosa Muhammadiyah-NU" demi kepentingan segelintir politisi.[]

## Daftar Pustaka

Akbarzadeh, S. (ed) (2012). *Routledge Handbook of Political Islam*. Routledge.

Ambardi, D. (2016). *Politik Kartel*. Jakarta: Kompas.

Amin, K (2010), *From Islamism to Post-Islamism: A Study of a New Intellectual Discourse on Islam and Modernity in Pakistan*. Pakistan: Research School for Resource Studies for Development.

Angrist, M. P. (ed). (2010). *Politics and Society in the Contemporary Middle East*. USA: Lynn Riener Publisher.

Anja, D. N. (2010). *Violent Radicalisation in Europe: What We Know and What We Do Not Know*. Studies in Conflict and Terrorim.

Arifianto, A. R. (2019). *Rising Islamism and the Struggle for Islamic Authority in Post-Reformasi Indonesia*. TRaNS: Trans -Regional and -National Studies of Southeast Asia.

Azra, A. (2019). *Islam Substantif*. Bandung: Mizan.

Basri, F. (2019). *Trade and Economics 2019*. LPEM FIB UI.

Brachman, J. (2008). *Global Jihadism: Theory and Practice Political Violence*. London and New York: Routledge.

Brachman, J. M. (2006). *High-Tech Terror: Al-Qaeda's Use of New Technology*. Fletcher F. World Aff.

Christine Neudecker, D. B. M. B. G. D. M. O. (2016). *Assessment of the State of Knowledge: Connections between Research on the Social Psychology of the Internet and Violent Extremism*. TSAS Working Paper Series.

Diani, M. (2000). *Social Movement Networks Virtual and Real*. Information, Communication and Society.

Dick Houtman, D. K. W. (2008). *Stormfront Is Like a Second Home to Me' on Virtual Community Formation by Right-Wing Extremists*. Information, Communication and Society.

Ducol, B. (2015). "A Radical Sociability In Defense of an Online/Offline Multidimensional Approach to Radicalization." Dalam Martin Bouchard. "*Social Networks, Terrorism and Counter-Terrorism: Radical and Connected*." London and New York: Routledge.

Dzhekova, dkk. (2016). *Understanding Radicalisation: Review of Literature*. Centre for the Study of Democracy.

Effendy, B. (1998). *Islam dan Negara: Pemikiran dan Akomodasi Nilai-Nilai Islam dalam Politi Indoensia*. Paramadina.

Egerton, F. (2011). *Jihad in the West: The Rise of Militant Salafism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Erin Marie Saltman Ghaffar. H. (2014). *Jihad Trending: A Comprehensive Analysis of Online Extremism and How to Counter It*."

Fighel, J. (2007). "Radical Islamic Internet Propaganda: Concepts, Idioms and Visual Motifs." Dalam B. Ganor, K. Von Knop, dan C. Duarte, *Hypermedia Seduction for Terrorist Recruiting*. Eilat: IOS Press.

Freidenberg, F. C. M. (2017). Populist Parties of Latin America: The cases of Argentina and Ecuador. Dalam R. Heinisch, C. Holtz-Bacha, dan O. Mazzoleni (Eds.). "*Political Populism: a Handbook"*. Baden-Baden: Nomos.

Fominaya, C. F. (2010). *Collective Identity in Social Movements: Central Concepts and Debates: Collective Identity in Social Movements.* Sociology Compass.

Fukuyama, F. (2019). *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. London: Farrar, Straus and Giroux.

Gillespie, R. (dkk). (2016). Quarterly Journal of Speech. London: Routledge and Francis Taylor.

Hadiz, V. R. (2016). *Islamic Populism in Indonesia and the middle East.* Cambridge University Press.

__________ (2016). *New Islamic Populism and the Contradictions of Develooment*. Journal of Contemporary Asia.

Hefner, R. W. (Ed). (1999). *Democratic Civility : The History and Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Ideal*. London: Routledge.

________________. (2012). "Islamic Radicalism in a Democratizing Indonesia". Dalam Akbarzadeh, Shahram (ed), *Routledge Handbook of Political Islam*. Routledge.

________________. (2000). *Civil Islam: Democratization in Indonesia*. USA: Boston University.

House of Commons Foreign Affairs Committee. (2017). *Political Islam, and*

*the Muslim Brotherhood Review*. USA

Horowitz, D. L. (2013). *Constitutional Change and Democracy in Indonesia*. USA: Cambridge University Press.

Jasper, J. M. (1997). *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Jenkins, B. M. (2007). *Building an Army of Believers: Jihadist Radicalization and Recruitment*. Santa Monica: RAND Corporation.

Karim, M. R. (1999). *Peminggiran Politik Umat Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Kassam, Z. R. (dkk). (2018). *Editors: Islam, Judaism, and Zoroastrianism, Springer, Springer Science+Business Media.* Nederland.

Kuru, A. T. (2014). "Authoritarianism and Democracy in Muslim Countries: Rentier States and Regional Diffusion". Dalam *Political Science Quarterly.* Academy of Political Science

Larry Maramis, A. B. (ed) (2017). *Economic Research Institute for ASEAN and East Asia.* Philippine: Building ASEAN Community: Political–Security and Socio-Cultural Reflections.

Lembaga Survei Indonesia. (2019). *Tantangan Intoleransi dan Kebebasan Sipil Serta Modal Kerja Pada Periode Kedua Pemerintahan Joko Widodo*.

Luke Gribbon, E. C. (2013). *Pathways to Violent Extremism in the Digital Era*. The RUSI Journal.

Madjid, N. (1999). *Cita-Cita Politik Umat Islam Era Reformasi*. Paramadina.

Mahbubani, K. (2009). *The New Asian Hemisphere: The Irresistible Shift of Global Power to the East*. Public Affair.

McKenna, K. Y. A. J. A. B. (1998). "Coming out in the Age of the Internet: Identity' Demarginalization' through Virtual Group Participation." dalam Journal of Personality and Social Psychology.

_________. (2000). "Plan 9 from Cyberspace: The Implications of the Internet for Personality and Social Psychology." dalam Journal Personality and Social Psychology.

Menchik, J. (2016). *Islam and Democracy: Tolerance without Liberalism*. Cambridge, USA.

Mujani, S. (2013). *Religious Democrats: Democratic Culture and Muslim Political Participation in Post Soeharto*. Ohio State University.

Mujani, S. (dkk). (2010). *Indonesian Democracy and the Transformation of Political Islam*. Ohio, USA.

Pantucci, R. (2011). "A Typology of Lone Wolves: Preliminary Analysis of Lone Islamist Terrorists." Dalam *Developments in Radicalisation and Political Violence*. The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence.

Pribadi, A. (2016). "Gelombang Populisme Islam di Indonesia Menuju 2019". Dalam *Jurnal Maarif.*

PPIM. (2018). *The Threat of Radicalism at Schools*. Policy Brief.

Richard Frank, D. G. M. B. E. W. K. J. (2015). "Terrorist and Extremist Organizations' Use of the Internet for Recruitment." Dalam Martin Bouchard (Ed.). *Social Networks, Terrorism and Counter-Terrorism: Radical and Connected*. London and New York: Routledge.

Richard Robisson, L. P. V. H. (2004). *Reorganising Power in Indonesia: The Politics of Oligarchy in an Age of Markets*. Foreign Affairs, Council of Foreign Relations.

___________________________. (2018). *The Political Economy of Oligarchy and the Reorganization of Power in Indonesia: Wealth, Power, and Contemporary Indonesian Politics*. Cambridge, USA.

Rovira Kaltwasser, C. M., C. (2012). *Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin America*. Government and Opposition.

_________________________. (2017). *Populism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Sarah B. (2017). *How does the Internet facilitate radicalization*? War Studies Department, King's College London.

Sageman, M. (2004). *Understanding Terror Networks. Philadelphia*. PA: Pennsylvania University Press.

_____________. 2007. *Radicalization of Global Islamist Terrorists*. United States Senate Committee on Homeland Security and Governmental Affairs.

_____________. (2008a). *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twen-*

*ty-First Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Schmid, A. P. (2013). *Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and Literature Review*. ICCT Research Paper.

Sally White, F. G. (Eds) (2008). *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Sanne B. G. 2012. *Digital Radicalization of Youth*. Social Cosmos.

Tibi, B. (2014). *Islamisme dan Islam dalam Pergulatan Politik Umat di dunia Modern*. Mizan.

Wasistojati, R. (2018). *Politik Kelas Menengah Muslim di Indonesia*. Jakarta: LP3ES.

Ward Berenschot, A. E. (2019). *Democracy for Sale*: *Elections, Clientelism, and the State in Indonesia*. London: Cornel University.

Wiktorowicz, Q. (2004a). *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach. Indiana Series in Middle East Studies*. Bloomington: Indiana University Press.

______________. (2004b). *Joining the Cause: Al-Muhajiroun and Radical Islam*. Department of International Studies, Rhodes College.

_______________. (2005). *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*. London: Rowman and Littlefield.

Willis, E. V. C. (1998). *Media Violence*. Violence Among Children And Adolescents.

Quilliam.https.

# Proyeksi Pemikiran 2020: Membaca Relasi Islam dan Negara

**Dr. Yusdani, M.Ag.**

Sejak berakhirnya kolonialisme Barat pada pertengahan abad ke-20, negara-negara Muslim, seperti Turki, Mesir, Sudan, Maroko, Pakistan, Malaysia, Aljazair, dan lain-lain mengalami kesulitan dalam upaya mengembangkan sintesis yang memungkinkan antara pemikiran dan praktik politik Islam dengan negara di daerah mereka masing-masing. Hubungan politik antara Islam dan negara di negara-negara tersebut ditandai oleh adanya ketegangan-ketegangan yang tajam, jika bukan pertentangan atau permusuhan. Sehubungan dengan posisi Islam yang menonjol di wilayah-wilayah tersebut, yaitu karena kedudukan sebagai agama yang dianut sebagian mayoritas penduduk, kenyataan ini tentu saja menimbulkan tanda tanya (Effendy, 1998).

Fenomena hubungan politik antara Islam dan negara-negara Muslim di atas telah menarik perhatian sejumlah pengamat Islam politik untuk mengajukan pertanyaan: apakah Islam sesuai atau tidak dengan sistem politik modern, gagasan negara bangsa yang merupakan salah satu unsur pokoknya. Di Indonesia, dalam hal hubungan politiknya dengan negara, tidak jauh berbeda, juga mengalami jalan buntu. Baik pemerintahan Orde Lama maupun Orde Baru memandang partai-partai politik berlandaskan Islam sebagai pesaing kekuasaan yang potensial, yang dapat merobohkan landasan negara yang nasionalis. Terutama karena landasan inilah, sepanjang

lebih dari empat dekade, kedua pemerintahan di atas berupaya untuk melemahkan dan menjinakkan partai-partai Islam. Akibatnya, para pemimpin dan aktivis Islam politik gagal menjadikan Islam sebagai dasar ideologi dan agama negara (Effendy, 1995).

Potret hubungan politik antara Islam (politik) dengan negara baik di era Orde Lama maupun Orde Baru sebagaimana dikemukakan dapat digambarkan sebagai hubungan yang pasang surut, yaitu bersifat *antagonistik* (bertentangan dan saling menghalangi), *resiprokal* (saling balas) *kritis* dan *akomodatif* (Thaba, 1996). Akan tetapi sekalipun hubungan yang bersifat akomodatif dianggap sebagai pola hubungan yang menguntungkan kedua pihak, tetapi relasi akomodatif ini sebagaimana sering diungkapkan oleh para pengamat tetap saja Islam politik termarjinal bukan menjadi arus utama yang menentukan.

Faktor utama yang menyebabkan kemandekan politik di Indonesia selama Orde Lama, Orde Baru dan sampai sekarang ini (bahkan mungkin pula sampai pada 2020) masih ada keinginan sebagian pemimpin Islam untuk membangun hubungan Islam dan negara secara legal-formalistik (Junadi, 2013). Oleh karena itu, belajar dari kegagalan untuk membangun relasi Islam dan negara secara formalistik tersebut dan untuk konteks Indonesia sekarang dan masa depan perlu dikembangkan pemikiran progresif bahwa Islam lebih mementingkan terbentuknya sebuah tatanan masyarakat yang merefleksikan prinsip keadilan, egalitarianisme, partisipasi, dan musyawarah (Yusdani, 2015). Dalam hubungan ini yang terpenting adalah bahwa mekanisme dan tatanan negara dan kemasyarakatan diatur dengan prinsip-prinsip etis-profetis yang bersifat inklusif.

## Nalar Islam dan Agenda Reformasi

Memperhatikan jalannya reformasi di Tanah Air sampai 2019 (dan memasuki 2020) dari sudut pandang sosial keagamaan, rasanya patut dikemukakan beberapa pertanyaan kritis yaitu di manakah sesungguhnya fungsi dan peranan Islam sebagai agama yang dianut mayoritas bangsa Indonesia? Sebagai "motivator", "aktor", "pendamping", ataukah sebagai "penumpang gelap" reformasi? Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan ini penting diformulasikan karena akan menjadi aksioma bagi diskursus keislaman di Indonesia masa kini dan mendatang dalam kaitannya dengan masalah posisi Islam di ruang publik. Dengan sendirinya pula masalah ini secara sosiologis akan terkait dengan pertanyaan masa depan Islam di negeri ini (Maliki, 2000).

Ada tiga hipotesis (kemungkinan) yang dapat dikemukakan dalam konteks diskursus di atas, yaitu:

1. Jika memang Islam ikut berperan di era Reformasi, maka dalam jangka panjang kemungkinan besar Islam masih akan memiliki legitimasi karena memang punya saham untuk ikut memainkan perannya di ranah publik.

2. Jika anggapan bahwa Islam tidak berfungsi apa-apa di era Reformasi, sementara itu proses Reformasi merupakan babak baru yang sangat penting dalam mengubah haluan sejarah perpolitikan di Tanah Air, dalam jangka panjang Islam akan kehilangan legitimasinya untuk berperan di dalam politik.

3. Bila anggapan keikutsertaan Islam di dalam mengubah haluan sejarah bangsa ini hanya bersifat mozaik dan samar-samar, tidak memberikan sumbangan mendasar, hubungan antara Islam di satu pihak dan perubahan politik di pihak lain merupakan hubungan

insidental, bukan substansial. Implikasinya adalah bahwa posisi Islam di ranah publik pada masa-masa yang akan datang masih akan terus dipertanyakan dan diperdebatkan (Maliki, 2000).

Bertitik-tolak dari ketiga kemungkinan di atas, langkah-langkah pemimpin/tokoh dan pemikir Islam secara signifikan akan ikut menentukan adakah peran Islam dalam perubahan sosial politik hanya bersifat *ad hoc*, ataukah memang memiliki kekuatan paradigmatik untuk membangun masa depan negara dan bangsa ini? Dalam konteks ini para pemimpin dan pemikir Islam dituntut untuk dapat mengambil langkah-langkah strategis dan melibatkan seluruh kekuatan politik yang ada, dalam menuntaskan hubungan agama-negara atau posisi agama di ruang publik. Kalau para elite politik Islam tidak mampu mengemban tugas besar tersebut, dan bahkan terjatuh pada pemihakan kelompok, maka keraguan kian membesar mengenai kemampuan peran politik Islam dalam wacana politik modern (Maliki, 2000).

Membaca fenomena gerakan Islam di Indonesia era Reformasi sekarang ini (bahkan mungkin sampai 2020) dalam konteks membangun masa depan bangsa Indonesia mengindikasikan *komunalisme* dan *primordialisme*. Selain itu, realitas ini menunjukkan pula keterpinggiran dan keterasingan yang dihadapi oleh umat Islam dari kekuatan ilmu pengetahuan. Akan tetapi terlepas dari realitas sosiologis ini, fenomena di atas sebenarnya juga mengandung jebakan. *Pertama,* jangan-jangan agenda besar bangsa membangun *clean government, civil society*, dan *demokratisasi*, tertutup oleh tembok komunalisme di atas. *Kedua,* bangsa Indonesia tengah kehilangan bingkai kebangsaan karena masing-masing kelompok berada dalam kungkungan-kungkungan itu (Maliki, 2000).

Fenomena komunalisme dan primordialisme keislaman

mengakibatkan Islam menjadi instrumen partikularistik gerakan agama dan kebangkitan etnis yang kemudian mendapatkan satu legitimasi dari kebijakan politik negara berupa otonomisasi dan desentralisasi. Padahal agama awalnya menjadi satu perekat pada level *civil society.* Jika perekat itu hilang dan kemudian diganti oleh ikatan-ikatan *komunalisme-parochialisme,* konsep dan cita Indonesia akan lenyap secara perlahan-lahan.

Sedangkan di sisi lain, tampak adanya kegagalan pendidikan Islam, terutama pendidikan tinggi. Kegagalan pendidikan Islam di Indonesia diindikasikan dengan tambah menguatnya cara bernalar umat yang masih *absurd* untuk dikedepankan sebagai sumbangan bagi peradaban yang berciri Indonesia. Di samping ajaran normatif, mestinya doktrin keagamaan yang dikembangkan adalah wacana-wacana kemanusiaan dan aspek keilmuannya, bukan mistifikasi teks-teks keagamaan. Ini jelas menunjukkan sebuah cara berpikir yang partikularistik dan ritualistik sehingga nilai-nilai agama tidak berperan sebagai citra atau etos kemanusiaan dan *blueprint* perkembangan peradaban.

Ketika peradaban berhasil dibangun oleh ilmu pengetahuan dengan hasilnya seperti yang dapat disaksikan sekarang, umat beragama merasa gamang dan cara yang paling mudah dan menghibur adalah melakukan labelisasi simbolik. Agama di sini peranannya menjadi instrumental dan marjinal. Ringkasnya, fenomena konstruk labelisasi agama bisa terjebak para retorika emosional sebagai produk dari keterasingan masyarakat kalangan bawah yang mayoritas beragama.

Untuk mengembangkan pemikiran Islam yang bervisi kebangsaan dan kemanusiaan yang lebih bercorak empiris-historis sudah saatnya pendidikan dan studi Islam di perguruan tinggi diorientasikan untuk pemecahan persoalan-persoalan kebangsaan dan kemanusiaan. Agar mampu diarahkan untuk pemecahan problema-problema tersebut,

agama-agama, terutama Islam harus terlibat dalam pembaharuan sosial dan berangkat dari situasi sosial itu sendiri (Abdullah, 2019). Dalam hubungan ini, perangkat keilmuan studi Islam perlu dipertautkan secara inovatif-kritis dalam merespons tuntutan dinamika dan tingkat perkembangan masyarakat.

Indonesia sebagai negara dan bangsa dewasa ini (bahkan pada 2020) menghadapi berbagai persoalan, seperti *a greater inter-faith interaction* dalam dunia yang semakin kosmopolit, masih tingginya angka kekerasan sosial, syiar kebencian dan paham keagamaan yang eksklusif, kekerasan sosial bermotif dan berdalih perbedaan agama, mazhab, aliran, penafsiran teks-teks keagamaan secara subjektif, konservatisme dan fundamentalisme agama, kebencian dan kekerasan atas dasar agama, ideologi *takfir,* peningkatan kualitas pendidikan, pembangunan dan peningkatan kesejahteraan masyarakat lapis bawah/ kecil, rekonsiliasi sosial, politik dan budaya, kerukunan *intern* umat Islam, kerukunan antarumat beragama, media sosial yang *literature* tentang isu-isu pluralitas agama, pemberantasan dan pencegahan tindak korupsi, dan masih banyak yang lain lagi (Setiawan, 2015; Abdullah, 2014).

Berbagai persoalan tersebut di atas, jika diklasifikasikan menjadi tiga level persoalan, yaitu lokal (seperti eksistensi budaya/kearifan lokal), nasional (seperti sistem negara bangsa, sistem demokrasi dan konstitusi) dan global (seperti hak asasi manusia, gender, lingkungan). Salah satu persoalan dalam hubungan ini cukup memperihatinkan adalah kemajemukan. Sesungguhnya Indonesia adalah rumah bersama bagi seluruh anak bangsa, berbagai perbedaan, seperti agama, ras, etnis, gender, kepercayaan, keyakinan, kelas sosial, dan sudut pandang tersebut di atas adalah *sunnatullah* dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Semua ini mendapat tempat dan dilindungi

oleh konstitusi dan Pancasila sebagai konsensus bersama. Fenomena tempat-tempat ibadah dibakar, dirusak, diskusi ilmiah disweeping, ritual keagamaan dihentikan, hak milik rakyat dirusak, rasa benci disebarluaskan. Sementara itu, berbagai pihak mengambil sikap diam dan terlarut dalam mengamini politik identitas yang memandang perbedaan sebagai permusuhan. Berbagai gejala ini semua menunjukkan ke arah gagalnya bangsa Indonesia mengembangkan budaya silaturrahmi dalam merawat toleransi dan keragaman.

Kemajemukan apapun istilah yang digunakan untuk menyebutnya bhinneka. Itulah yang seharusnya dilakukan setiap anak bangsa Indonesia. Kemajemukan adalah rahmat dan berkah bagi Tanah Air dan bangsa ini. Alasannya sederhana saja, karena kemajemukan adalah sebuah hukum alam, dan bangsa dan negara ini sangat beruntung memilikinya. Tidak banyak negara-bangsa yang seberuntung Indonesia, yang memiliki kemajemukan yang penuh dengan kekayaan sosio-kultural yang tidak ternilai. Atas dasar itu, merayakan kemajemukan adalah merawat Indonesia. Tak akan ada sebuah entitas bangsa dan negara yang bernama Indonesia, jika tidak ada kemajemukan dan jika yang ada hanyalah ke-ika-an, ketunggalan atau monokulturalisme (Azra, 2007).

Berangkat dari deskripsi di atas, kemajemukan negara bangsa ini harus dipelihara, dirawat, diberdayakan, dan difungsionalisasikan untuk hari ini (juga 2020) dan masa depan negara bangsa Indonesia yang lebih baik. Karena itulah anak bangsa ini sepatutnya tidak sekadar merayakan kemajemukan, apalagi memperlakukannya secara *taken for granted*, sebagai sesuatu yang biasa saja, yang telah selesai dan tak perlu dipersoalkan lagi. Bangsa ini tidak akan punya masa depan, jika bersikap seperti itu. Akan tetapi merayakan kemajemukan demi merawat Indonesia menuju masa depan yang lebih sejahtera

tidaklah mudah. Pengalaman historis Indonesia sejak negara ini terbentuk sampai era reformasi sekarang ini menunjukkan betapa tidak mudahnya merayakan kemajemukan. Meski sejak kemerdekaan, negara bangsa ini memiliki prinsip bhinneka tunggal ika beragam-ragam tetapi tetap satu juga, namun selalu ada upaya untuk lebih menekankan ketunggalan daripada keikaan, kemajemukan (Azra, 2007).

Salah satu fenomena yang kerap terjadi (mungkin juga pada 2020), ketika situasi sosial politik berubah, ketika masyarakat mengalami dislokasi dan disorientasi, ketika itu pulalah muncul kelompok-kelompok masyarakat yang kembali ingin menekankan ketunggalan, keseragaman, dan uniformitas atau bahkan tindakan kekerasan menolak pluralitas. Kelompok ini telah mendudukan diri mereka sendiri sebagai otoritas budaya di atas segala-galanya. Sejak jatuhnya Presiden Soeharto dari kekuasaanya yang kemudian diikuti dengan masa yang disebut sebagai era Reformasi, kebudayaan Indonesia cenderung mengalami disintegrasi. Krisis moneter, ekonomi dan politik yang bermula sejak akhir 1997, pada gilirannya juga telah mengakibatkan terjadinya krisis sosio-kultural di dalam kehidupan bangsa dan negara. Jalinan tenun masyarakat kelihatan tercabik-cabik akibat berbagai krisis yang melanda masyarakat tersebut di atas (Azra, 2007). Dalam konteks inilah, Islam sebagai agama yang dianut mayoritas bangsa ini untuk memberikan kontribusi etis-profetisnya dalam membangun kesatuan dan kekompakan (kohesivitas) sosial yang harmonis dan berkeadaban.

## Merawat Rumah Bersama

Pembahasan hubungan antara Islam sebagai agama mayoritas dan integrasi masyarakat bangsa telah menjadi topik wacana keislaman

akhir-akhir ini. Isu utamanya adalah bagaimana merumuskan dan mentransformasikan ajaran Islam secara fundamental, sehingga umat Islam mampu hadir dalam realitas sosial budaya di mana pun mereka berada, berbaur dengan warga lainnya dengan identitas agama, ras, dan etnis yang berbeda, tanpa harus kehilangan jati diri sebagai Muslim (Kusuma, 2014). Upaya "peninjauan ulang persoalan integrasi anak bangsa" ini perlu mengerahkan segenap energi kreatif untuk membangun ulang visi Islam dengan cara memadukan nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai demokrasi dan konteks sosial-budaya kaum muslim (Saeed, 2006).

Dalam konteks sosial-politik di Indonesia, gagasan dan konsep merawat kemajemukan masyarakat bangsa merupakan kebutuhan mendesak dan strategis bagi bangsa ini (Hefner, 2001). Konsep ini, berimplikasi pada perlunya elaborasi lebih lanjut dengan mengandaikan bahwa keberagaman budaya, agama, etnis, ras, gender, dan ideologi sosial tidak dianggap sebagai kendala, melainkan justru dikelola sebagai modal sosial bagi terwujudnya demokrasi dan penguatan partisipasi publik masyarakat sipil yang majemuk secara harmonis dan damai. Dengan konsep kemajemukan tersebut, masyarakat sipil di sisi lain diharapkan dapat mendorong negara untuk berlaku adil dalam memberikan perlindungan keamanan dan layanan-layanan publik terhadap seluruh komponen bangsa apapun latar belakang sosialnya (Abdullah, 2019). Karena diindikasikan kuat bahwa negara bangsa ini kadang tidak hadir untuk menunaikan tugas etis dan rasionalnya bagi seluruh rakyatnya.

Dalam konteks kemajemukan sebagaimana tersebut di atas, umat Islam di Indonesia sebagai mayoritas sudah seharusnya menampilkan visi keberagamaan untuk kebaikan/kemaslahatan semua pihak. Akan tetapi, seperti dijelaskan visi keberagamaan seperti itu baru dapat

terwujud jika Islam dipahami lewat perspektif nilai-nilai fundamental yang ditawarkan, yakni nilai-nilai yang dapat berlaku untuk semua etnis, bangsa, ras, kulit dan agama, tanpa syarat apapun. Nilai-nilai esensial tersebut, secara sosio-historis dapat disaripatikan sebagai penghormatan dan penghargaan atas kemanusiaan pihak lain dan semangat untuk berbagi bersama (Abdullah, 2003).

Untuk menuju konsep kemajemukan yang berkeadaban tersebut, pertanyaannya adalah bagaimana peran ulama, cendekiawan dan intelektual Muslim Indonesia di dalam mengawal konstitusi, demokrasi dalam negara-bangsa Indonesia yang modern? Dalam hubungan ini suatu konsep *al-hanifiyyah al-samhah* (*the true and tolerant religion*), pluralitas dan inklusivitas (Abdullah, 2014). menjadi relevan untuk diuraikan kembali. Lontaran pemikiran Islam dengan idiom (toleran, kelapangan, *open,* terbuka), pluralitas (*al-ta'addudiyyah*) dan inklusivitas (*al-tadamuniyyah*) di tengah masyarakat yang pada umumnya masih bercorak eksklusif, tertutup, sektarianistik, primordialistik, parokialistik, *mazhabiyyah, hizbiyyah, ta'ifiyyah.*

Situasi dan psikologi sosial-politik di Indonesia seperti pada era 1970-an, bahkan sampai batas tertentu (mungkin sampai 2020) dan sampai kapan pun masih ada kelompok-kelompok yang menginginkan adanya semacam *Islamdom* (R. Hadiz, 2016; Hodgson, 1977) seperti *khilafah* dan *al-daulah al-lslamiyyah* karena mayoritas penduduk Indonesia adalah Muslim. Wajar jika ada beberapa kelompok berkepentingan yang menginginkan berdirinya semacam negara agama atau negara Islam di Indonesia, dengan mengesampingkan kesepakatan *founding fathers* para pendiri republik, negara-bangsa, Indonesia (Abdullah, 2014).

Seperti dikemukakan di atas, di berbagai negara berpenduduk

mayoritas Muslim di dunia, memang tidak atau belum semuanya dapat menerima dengan sepenuh hati model tata kelola negara dengan sistem negara-bangsa *(nation state)* seperti yang dilakukan di Indonesia, yaitu tata kelola negara-bangsa yang bertumpu pada konstitusi, demokrasi, pluralitas dan perlindungan terhadap hak-hak asasi manusia. Salah satu poin penting dalam undang-undang dasar dalam negara-bangsa adalah demokrasi, yaitu dilaksanakannya pemilihan umum secara jujur dan adil untuk memilih wakil rakyat lewat pemilu (legislatif) dan memilih calon presiden (eksekutif) lewat pilpres.

Dalam hubungan ini, lagi-lagi tidak banyak negara berpenduduk Muslim terbesar, sebutlah sebagai contoh Pakistan dan Mesir, berhasil dengan baik dalam menjalankan perintah konstitusi atau Undang-Undang Dasar menyelenggarakan pemilu dan pilpres. Dalam menjalankan pemilihan umum, di Pakistan, misalnya, hampir pasti disertai kerusuhan yang berakibat jatuhnya korban. Korban bisa dari antar para peserta/kontestan pemilu dan pilpres atau bahkan di antara para kandidat calon pemimpin negara (presiden; perdana menteri) itu sendiri.

Di Mesir juga begitu. Beberapa waktu lalu, ketika Presiden Husni Mubarak terlalu lama memerintah (30 tahun), dan hal itu sesungguhnya tidak sesuai dengan konstitusi, maka ada gerakan rakyat *(people power*) untuk menurunkannya dari kursi kepresidenan. Mirip-mirip apa yang terjadi di Tanah Air tahun 1998. Mencari penggantinya, juga tidak mudah. Banyak jatuh korban di sana. Setelah terpilih presiden baru, ternyata sebagian masyarakat dan pendukung presiden terpilih juga tidak dapat memahami dan menjalankan konstitusi dengan baik.

Apalagi di Afghanistan, Suriah, Irak, dan berbagai tempat yang lain seperti Libya situasinya belum kondusif. *Arab Spring* (Bayat,

2017; John L. Esposito, 2016) belum berhasil menyelesaikan pekerjaan rumah sebagai negara-bangsa dengan menegakkan konstitusi dan demokrasi sebagai salah satu pilar pentingnya. Menurut catatan PBB, krisis politik di Suriah sejak tahun 2011 memakan korban tidak kurang dari 191.000 orang. Ketidakberhasilan mengelola negara-bangsa ini dipertajam dan diperparah dengan dideklarasikannya *Islamic State of Iraq and Syuria* (ISIS) atau Negara Islam Irak dan Suria (NIIS) pada tahun 2013 (Abdullah, 2014).

Dengan perbandingan seperti itu, perlunya para pemikir Muslim Indonesia bersikap arif tentang pentingnya bersikap toleran dan non-diskriminatif terhadap berbagai perbedaan paham, kepercayaan, agama, sekte, suku, ras, gender, kelas, dan begitu seterusnya. Seruan ini telah dikumandangkan oleh beberapa pakar Muslim di Indonesia secara terus-menerus, tanpa kenal lelah, dan bukannya tanpa risiko sumpah serapah, sehingga dapat mengantarkan bangsa Indonesia masa depan yang sejahtera, adil dan demokratis. Tanpa mengecilkan peran umat lain, peran umat Islam yang menjadi bagian terbesar penduduk Indonesia menjadi tulang punggung keberhasilan pemahaman ide "negara-bangsa" dan "demokrasi" sebagaimana tersebut di atas (Abdullah, 2014).

## Ijtihad Politik Progresif Indonesia

Dengan segala kelemahan dan kekurangannya, bangsa Indonesia yang mayoritas muslim secara historis sejak masa pergerakan nasional telah memilih sistem politik demokrasi sebagai wahana yang terbaik untuk mewujudkan cita-cita kemerdekaan. Pilihan ini dapat dinilai sebagai pilihan terbaik, tepat, dan benar. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika organisasi-organisasi sosio-keagamaan dan sosio-politik Islam adalah sebagai pelopor utama bagi cita-cita demokrasi.

Sebagai konsekuensi dari pilihan sistem politik demokrasi di atas sudah tentu membawa kepada berbagai implikasi, khusus bagi masa depan perkembangan diskursus pemikiran dan praktik Islam itu sendiri. Dengan begitu, idealnya para pemikir dan aktivis politik Islam perlu mereformulasikan dasar-dasar keagamaan/teologis ke dalam bidang politik secara cerdas; mendefinisi ulang cita-cita politik; dan merumuskan kembali strategi perjuangan politik Islam (Bellah, 1991).

Dasar-dasar politik yang dikembangkan Islam sebagai agama yang dianut mayoritas bangsa ini hendaknya lebih berorientasi pada nilai daripada simbol. Implikasi dari formulasi gerakan politik seperti ini adalah bahwa cita-cita politik Islam adalah terbentuknya sebuah sistem sosial dan politik yang merefleksikan, atau sesuai dengan nilai-nilai Islam. Karena prinsip-prinsip etis politik Islam berbicara tentang keadilan, musyawarah, persamaan, bentuk dan sistem kenegaraan yang secara substantif yang mencerminkan nilai-nilai Islam adalah demokrasi (Effendy, 1998).

Dalam hubungan ini, setidaknya, ada tiga hal penting yang perlu dikondisikan dalam upaya menegakkan konstitusi dalam negara-bangsa modern dan merawat kelangsungan kehidupan demokrasi, dan kebijakan negara yang non-diskriminatif di Tanah Air. *Pertama,* konvergensi keimanan agama (*distinctive values)* dan kemaslahatan berbangsa-bernegara (*shared values*).

Umat Islam Indonesia, begitu juga umat beragama yang lain (Effendy, 1998) telah secara matang, dewasa, cerdas, otonom, mampu secara mandiri mempertimbangkan, mendialogkan, memperjumpakan secara kritis-proporsional menuju titik konvergensi antara keimanan, kepercayaan dan ritual keagamaan Islam *(distinctive values)* di satu sisi dan kemaslahatan dan kepentingan bersama *(shared values),* untuk

tercapainya persatuan kebangsaan dan perdamaian dalam format negara-bangsa di sisi lain. Dalam poin ini, nampaknya masyarakat Muslim Indonesia memiliki keunggulan kualitatif dibanding dengan bangsa-bangsa lain yang berpenduduk mayoritas Muslim di dunia sebagaimana telah dikemukakan di atas. Bangsa-bangsa lain tidak atau belum mampu melakukan dialog positif-konstruktif antara *keimanan agama* dan *kenegaraan berbangsa* seperti yang dilakukan dan dialami oleh bangsa Indonesia (Abdullah, 2014).

*Kedua,* pluralitas, demokrasi, inklusivitas sebagai bagian tidak terpisahkan dari teori *Maqasid al-Syari'ah.* Indonesia adalah negara dalam bentuk kepulauan. Tidak kurang dari 15.000 pulau ada di negara ini. Sejak awal jauh sebelum Indonesia merdeka dan menjadi negara-bangsa pada 1945, masyarakat di Nusantara sudah sangat bercorak bhinneka. Kemajemukan dan kepelbagaian adalah rajutan tenun sosial-masyarakat Nusantara sejak dahulu kala. Karena kompleksitas kebhinnekaan/ kemajemukan alam Nusantara seperti itulah, maka *founding fathers* Negara Republik Indonesia memilih sistem tata kelola negara dalam bentuk negara-bangsa. Selain suku, etnis, ras, bahasa, agama dan kepercayaan yang beraneka ragam, juga jika dilihat dari geografi, teritorial, bahkan dari segi waktu pun (Timur, Tengah, Barat) beragam. Ingatan kolektif tentang kebhinnekaan dan kemajemukan (pluralitas, diversitas) dalam berbagai hal ini sangat kuat melekat dan tertanam kuat dalam alam bawah sadar masyarakat beragama di Indonesia, agama apa pun yang dianutnya (Abdullah, 2014).

Ingatan kolektif alam bawah sadar tentang kebhinnekaan dan kemajemukan ini menjadi kekuatan yang luar biasa dahsyatnya untuk bersikap toleran, inklusif, *open minded,* terbuka, sehingga mudah menuntun untuk menyelesaikan masalah yang rumit dan kompleks secara sosial-keagamaan dan sosial-kebangsaan. Kondisi batin dan

memori kolektif bangsa Indonesia disebut sebagai *fitrah majbulah,* fitrah yang tertanam kokoh dalam diri manusia, yaitu hati nurani.

Kekuatan alam bawah sadar yang terpatri kuat dalam hati nurani tentang kepelbagaian dan inklusivitas tersebut, pada saat yang diperlukan, berubah menjadi energi spiritual yang positif, yang mampu meredam benih-benih perpecahan yang sewaktu-waktu muncul ke permukaan. Modal sosial kultural yang menjelma menjadi moralitas politik ini menjadi bahan dasar sosial bangsa Indonesia yang memberi kekuatan imunitas dari tarikan-tarikan egoisme kelompok (*ta'assubiyyah; mazhabiyyah, hizbiyyah, ta'ifiyyah).* Kekuatan dan modal kultural dan modal sosial ini dalam perjalanannya dipadukan dengan pemahaman dan pengembangan pemikiran Islam Indonesia (Abdullah, 2014). Pemahaman doktrin akidah-tauhid Islam melalui tafsir sosial keagamaan yang bercorak *al-hanifiyyah al-samhah* (toleran), pluralis dan inklusif menjadi bagian tak terpisahkan dari pengembangan teori *maslahah/maqasid* dalam kajian usul fikih kontemporer (Auda, 2008).

Pengembangan teori *maslahah/maqasid* dalam usul fikih di atas mendapat momentum yang tepat untuk diaplikasikan dan diterapkan di Tanah Air, dalam format negara-bangsa yang berasaskan Pancasila. Inilah yang mungkin disebut oleh Marshall Hodgson sebagai proses *Islamicate* (Hodgson, 1977) yang unik dan sangat kompleks di Kepulauan Nusantara, yang kemudian menjelma menjadi Republik Indonesia (1945), jauh setelah disepakatinya Sumpah Pemuda, tahun 1928 (Abdullah, 2014).

*Ketiga,* kohesivitas sosial (*fithrah majbulah)* sebagai modal sosial dan kultural bangsa Indonesia. Sebagaimana diketahui bahwa sejak lama para ahli sosiologi agama berpendapat bahwa salah satu fungsi sosial dari agama di tengah masyarakat penganutnya adalah untuk

menjaga kohesi dan kesatuan sosial. Dalam masyarakat Muslim Indonesia, pascakemerdekaan Republik Indonesia, teori kohesi sosial tersebut tidak hanya dimaknai sebagai kesatuan, kerukunan, perdamaian, soliditas dan solidaritas di lingkungan intern penganut agama tertentu, tetapi lebih dari itu, diperluas maknanya menjadi Persatuan Indonesia. Di sini, sekali lagi, untuk kasus Indonesia, keimanan dalam keagamaan berdialektika dan menyatu dengan ide kebangsaan. Artinya, solidaritas keagamaan yang sering kali bercorak sektarian-primordialistik (*ta'ifiyyah*; *hizbiyyah*) berubah, bermetamorfosis menjadi solidaritas kebangsaan kemanusiaan (*al-wathaniyyah*; *al-insaniyyah*). Lagi-lagi, ini adalah hal unik dalam pengalaman keagamaan dan kebangsaan masyarakat Indonesia. Namun, hal ini sulit tercapai, jika saja sebelumnya tidak dilapisi modal sosial dan modal kultural yang telah terpatri kuat, terajut rapi, mendarah-daging dalam struktur dan alam pikir bawah sadar masyarakat Indonesia, apa pun suku, ras, etnis, bahasa dan agama yang dipeluknya (Abdullah, 2014).

Pertemuan dan perjumpaan antar-keberanekaragaman etnis, ras, suku, bahasa, agama dan kepercayaan di Tanah Air itulah yang telah menjadi kekuatan alam bawah sadar dan menjiwai kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia. Pertemuan dan pejumpaan yang positif-konstruktif itulah yang berjasa besar mengantarkan rakyat Indonesia dapat keluar dari kemelut yang amat kompleks. Sekarang ini bangsa Indonesia menyaksikan geopolitik nasional dan internasional yang terus berubah dan bergolak secara dinamis, dan itu semua berpengaruh besar pada ketahanan mental beragama, negara dan bangsa Indonesia (Abdullah, 2014).

Untuk itu, kerangka dasar pemikiran Islam yang diperlukan untuk menyantuni berbagai persoalan di atas, dibutuhkan perubah-

an dan reformasi substansial dalam rangka menyantuni kebutuhan masyarakat Muslim saat ini. Diperlukan pemikiran yang segar dan metodologi baru untuk menjawab permasalahan-permasalahan kemanusiaan kontemporer. Warisan kesarjanaan Islam secara kreatif hendaknya terintegrasi dengan kebutuhan masyarakat kontemporer. Islam masa kini dapat merefleksikan dinamika dan perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi. Dengan begitu, titik tekan pemikiran ini adalah dalam rangka menyantuni dan menyediakan jawaban untuk merespons isu-isu etika global kemanusiaan (Abdullah, 2014).

Lebih jauh dapat diuraikan sepuluh kriteria yang lebih bersifat teknis dari gerakan yang membedakan pemikiran Islam di atas dengan lainnya, yaitu bahwa pemikiran Muslim tersebut di atas didasarkan pada cara pandang bahwa perlunya menafsir ulang atau menerapkan kembali Islam dengan mengacu pada nilai-nilai substansial Islam; Keadilan adalah bagian penting dalam Islam; Semua agama secara inheren adalah sama dan harus dilindungi secara konstitusional; Semua manusia juga setara dan sama; Dukungan atas kebebasan berbicara, berkeyakinan dan berserikat; Menunjukkan kasih sayang pada semua makhluk; Hak "orang lain" itu ada dan perlu dihargai; Sikap moderat dan anti-kekerasan dalam menyelesaikan permasalahan masyarakatnya; dan antusiasme yang tinggi terhadap isu-isu yang berkaitan dengan peran agama dalam tataran publik (Safi, 2003). Hal ini semua menegaskan bahwa nilai keadilan dan kebaikan merupakan nilai-nilai universal Islam yang menjadi jiwa semua aspek keislaman. Dengan cara seperti inilah Islam mampu eksis dan hidup dalam percaturan dunia dan mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer (Safi, 2003).

Berdasarkan uraian di atas, jelaslah bahwa kerangka pemikiran

pemikiran seperti ini tidaklah berarti untuk menciptakan sebuah agama atau ajaran baru melainkan mencoba mere-interpretasi fondasi religius untuk mengakomodasi kehidupan kontemporer, terutama dalam menjawab isu-isu kehidupan muslim masa kini. Berkaitan dengan operasionalisasi ijtihad ini adalah *contextual-based ijtihad,* (*maqasid-based ijtihad)* mencoba memahami masalah-masalah Islam dalam konteks kesejarahan dan konteks kekiniannya. Biasanya, pendapat akhirnya akan mengacu pada kemaslahatan umum sebagai *maqasid al-syari'ah* (Saeed, 2006). Dari model pemikiran mencoba menghubungkannya dengan konteks kekinian sehingga tetap *up to date* dan dapat diterapkan (Saeed, 2006).

Ide-ide Islam di atas terus berjalan menciptakan *equilibrium* pemikiran keislaman. Bahkan, ide Islam ini bukan hanya bersentuhan dengan nilai-nilai universal seperti keadilan dan kebebasan yang menjadi wacana unggulan kontemporer, melainkan masuk pada wilayah-wilayah hukum Islam sehingga sifat fleksibilitas dan elastisitas hukum Islam yang dicanangkan oleh para mujtahid masa lalu tidak hanya terekam dan tertulis dalam kitab-kitab turas melainkan menjadi lebih aplikabel dalam kenyataan sehari-hari.

Ancangan pemikiran tersebut di atas diharapkan mampu menampung semua kelompok dan kalangan yang memiliki keberpihakan pada nilai-nilai universal Islam sehingga mampu menjawab kebutuhan masyarakat kontemporer dewasa ini. Sebagaimana dikemukakan bahwa beberapa isu penting kemanusiaan dapat dijawab oleh Muslim progresif, antara lain adalah ketidakadilan dan deskriminsasi terhadap kelompok minoritas baik minoritas agama ataupun etnis (Auda, 2008; Bayyah, 2007; Syahrur, 1992), pelanggaran hak asasi manusia, tiadanya kebebasan berbicara, berkeyakinan dan mempraktikkan agama sendiri, pembagian kekayaan yang tidak

merata, dan pemerintahan yang otoriter (Safi, 2003). Berdasarkan penjelasan tentang isu, kerangka metodologi pemikiran Islam di atas, dapat dimengerti bila dikatakan bahwa kemunduran yang dialami oleh Islam dewasa ini diduga kuat juga disebabkan oleh kurang relevannya perangkat teoritik kajian Islam untuk memecahkan problem kontemporer.

Menyimak fenomena dan perjalanan bangsa ini di era Reformasi, potensi Indonesia sebagai adidaya budaya terabaikan oleh kecenderungan untuk menjadikan ekonomi dan politik sebagai panglima. Padahal, kebudayaan adalah kompas yang mengarahkan pembangunan ekonomi dan politik ke arah kebaikan dan keagungan. Pentingnya nilai budaya bagi ketahanan dan keberlangsungan suatu bangsa telah banyak dibicarakan para ahli. Atas dasar itu, dapat dipahami bahwa kebudayaan atau peradaban perlu didasarkan pada keyakinan spiritualitas profetik. Dalam kaitan antara corak keagamaan dan politik, menunjukkan peran nilai-nilai keagamaan dalam memengaruhi demokrasi. Bahkan para sejarawan pernah melacak kebangkitan dan kejatuhan sekitar dua puluhan peradaban. Dengan begitu dapat diungkapkan bahwa disintegrasi peradaban dengan proses melemahnya visi spiritual peradaban itu. Ringkasnya, bangunan negara tanpa landasan nilai-nilai transendental, ibarat bangunan istana pasir (Wahid, 2015).

Uraian di atas mempertegas pandangan tentang hubungan erat antara nilai-nilai transendetal kemajuan. Dalam kaitan ini, ada argumen yang didukung fakta historis bahwa faktor nilai atau budaya merupakan penentu penting kemampuan suatu negara untuk makmur karena budaya membentuk pemikiran orang-orang mengenal risiko, penghargaan dan kesempatan. Hal ini menegaskan bahwa nilai-nilai budaya memang penting dalam proses kemajuan karena budaya

membentuk cara orang-orang berpikir tentang kemajuan itu sendiri. Secara khusus, nilai-nilai budaya penting karena membentuk prinsip-prinsip yang di sekitarnya kegiatan ekonomi di atur dan tanpa kegiatan ekonomi, kemajuan tidaklah mungkin (Wahid, 2015).

Semua peristiwa tersebut di atas mengisyaratkan bahwa pemikiran Islam Indonesia juga dituntut untuk selalu kritis, inovatif, dan antisipatif terhadap berbagai perkembangan baru yang akan muncul. Masih banyak rintangan, halangan dan batu sandung ujian yang terus menghadang di setiap waktu dalam perjalanan panjang kehidupan berbangsa dan bernegara dalam Republik Indonesia.

Jika dipetakan, wilayah pemikiran dan praksisnya di lapangan menjadi tiga lapis, yaitu: *pertama,* level *discourse (al-khitab)* atau wacana; *kedua* level *normatif-regulatif,* dan *ketiga,* level *aplikasi/ implementasi* dalam kehidupan masyarakat. Dalam konteks ini, jika dihubungkan dengan pemikiran Islam masa kini, sudah berhasil pada level mengangkat isu pluralitas, inklusivitas dan toleransi (*al-hanifah al-samhah)* dalam kehidupan beragama dan berbangsa-bernegara pada level *discourse* publik. Sebuah sumbangan intelektual yang luar biasa pentingnya karena tidak banyak bangsa yang mayoritas penduduknya beragama Islam dapat menerima *discourse* tersebut. Berapa banyak buku yang dilarang masuk ke negara tertentu belum lagi sampai dibaca karena membahas persoalan pluralitas atau *al-ta'addudiyyah* ini (Abdullah, 2014).

Namun, pada level normatif-regulatif, masih banyak batu sandung di masyarakat luas, di berbagai kementerian, baik Kementerian Agama, Kementerian Dalam Negeri dan Kementerian Hukum dan HAM. Kalau tidak salah, Undang-Undang No.1 tentang PNPS tahun 1965, yang terkait dengan persoalan Penodaan Agama belum ada yang berani menyentuh, bahkan Mahkamah Konstitusi sekalipun.

Lebih-lebih pada level aplikasi dan implementasi. Ketika seseorang terpilih menjadi pimpinan organisasi agama, caleg, gubernur, bupati, kepala desa dan begitu seterusnya, maka keadaannya sangat situasional. Ada yang berhasil dan ada yang tidak, tergantung corak dan kedalaman *religious literacy*-nya, pada penguasaan ketiga lapis pemikiran (Abdullah, 2014). Masih banyak pekerjaan rumah yang mesti diselesaikan bersama. Di wilayah normatif-regulatif ini jauh lebih sulit dan kompleks dibanding tataran wacana yang bersifat teoretis-normatif.

Namun begitu, bangsa Indonesia mesti optimis melihat perjalanan bangsa ke depan. Manusia Indonesia adalah bangsa yang memiliki modal kultural dan sosial yang kuat. Modal sosial kultural itulah yang sementara ini telah dapat mengantarkan kehidupan berbangsa dan bernegara secara bermartabat dan beradab.

## Penutup

Sebagai catatan penutup dari tulisan ini dapat dikemukakan bahwa Indonesia adalah rumah bersama, perbedaan agama, ras, etnis, gender, kepercayaan, keyakinan, kelas sosial, dan sudut pandang adalah *sunnatullah* (kenyataan) dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Semua mendapat tempat dan dilindungi oleh konstitusi dan Pancasila sebagai konsensus bersama bangsa Indonesia. Rakyat Indonesia pada level *grassroots* dalam konteks kemajemukan ini tampaknya sudah lebih dewasa dari pada kaum elitenya dalam mencerna dan menyelesaikan perbedaan. Karena itu, para elite-lah dengan berbagai kepentingannya yang perlu mengedepankan dan menjalin tali silaturahim ideologis agar masyarakat Indonesia tetap dapat mempertahankan persatuan Indonesia, mengonsentrasikan energi mental dan spiritual mereka untuk pembangunan kesejahteraan

rakyat yang lebih luas.

Untuk mewujudkan negara dan bangsa Indonesia yang sejahtera terdapat batu sandung dalam tiga level, yaitu *wacana*, *normatif-regulatif,* dan *aplikasi implementasi* dalam kehidupan negara dan bangsa. Dengan demikian, masih banyak pekerjaan rumah tahun 2020 dan tahun-tahun berikutnya yang mesti diselesaikan bersama. Namun begitu, bangsa Indonesia tetap optimis melihat perjalanan bangsa ke depan karena bangsa Indonesia adalah bangsa yang memiliki modal kultural dan sosial yang kuat.

Untuk menuju Indonesia sebuah bangsa yang sejahtera, pemikiran Islam Indonesia dituntut untuk selalu kritis, inovatif, dan antisipatif terhadap berbagai perkembangan baru yang muncul dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Pada tahun 2020 masih banyak rintangan, halangan dan batu sandung ujian yang terus menghadang di setiap waktu dalam perjalanan panjang menuju kehidupan berbangsa dan bernegara yang lebih adil dan sejahtera. Dengan konsep negara bangsa di atas, masyarakat sipil diharapkan dapat mendorong negara untuk berlaku adil dalam memberikan perlindungan keamanan dan layanan-layanan publik terhadap seluruh komponen bangsa apapun latar belakang sosialnya.

”

Negara Indonesia harus bisa menjaga
kesetimbangan agama dan negara

## Daftar Pustaka

Abdullah, M. A. (2003). Pesan Islam untuk Perdamaian dan Anti Kekerasan. Makassar: Sidang Tanwir Muhammadiyah.

______________. (2014). Islam dan Keindonesiaan, dalam Komaruddin (editor). Kontroversi Khilafah Islam, Negara, dan Pancasila. Bandung: Mizan.

______________. (2019). Agama & Pembentukan Kepribadian Bangsa Di Indonesia. Makalah.

______________. (2019). Fresh Ijtihad Manhaj Pemikiran Keislaman Muhammadiyah di Era Disrupsi. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Auda, J. (Maqasid Al-Syart'ah as Philosophy of Islamic Law, A Systems Approach). 2008. London and Washington: The International Institute of Islamic Thought.

Azra, A. (2007). Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia. Yogyakarta: IMPULSE.

Bayat, A. (2017). Revolution without Revolutionaries Making Sense of the Arab Spring. California: Stanford University Press.

Bayyah, A. i.-M. (2007). Sina'at al-Fatawa wa Fiqh al-Aqalliyah . Beirut: Dar al-Minhaj.

Bellah, R. N. (1991). Beyond Belief: Essays on Religion in a Post –Traditionalist World. Berkeley dan Los Angeles: University of California Press.

Effendy, B. (1995). Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia . Prisma 5.

_________. (1998). Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia. Jakarta: Paramadina.

Hefner, R. W. (2001). The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia. Honolulu: University of Hawai Press.

Hodgson, M. G. (1977). The Venture of Islam Conscience and History in A World Civilization, The Classical Age of Islam. Chicago: The University of Chicago Press.

John L. Esposito, T. S. (2016). Islam and Democracy after the Arab Spring. New York: Oxford University Press.

Junadi, Y. (2013). Relasi Negara & Agama Redefinisi Diskursus Konstitusionalisme di Indonesia. Cianjur: IMR Press.

Kusuma, M. T. (2014). Ketika Makkah Menjadi Seperti Las Vegas Agama, Politik, dan Agama. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Maliki, Z. (2000). Agama Rakyat Agama Penguasa Konstruksi Tentang Realitas Agama dan Demokratisasi. Yogyakarta: Yayasan Galang.

R. Hadiz, V. (2016). Islamic Populism in Indonesia and the Middle East. Cambridge: Cambridge University Press.

Saeed, A. (2006). Islamic Thought: An Introduction. New York: Routledge.

Safi, O. (2003). What is Progressive Islam dalam The International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) News Letter.

Setiawan, M. N. (2015). Akademisi di Pusaran Birokrasi. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara.

Syahrur, M. (1992). Al-Kitab wa al-Qur’an: Qira’ah Mu’asirah. Damaskus: al-Ahab li ath-Thiba’ah li an-Nasyr wa at-Tauzi.

Thaba, A. A. (1996). Islam dan Negara Dalam Sistem Politik Orde Baru (1966-1994). Jakarta: Gema Insani Press.

Wahid, W. G. (2015). Fikih Kebinnekaan Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan non-Muslim. Jakarta: Maarif Instutute.

Yusdani. (2015). Fiqh Politik Muslim Progresif. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara.

# Perebutan Tubuh Perempuan

**Alimatul Qibtiyah, S.Ag., M.Si., Ph.D.**

Sudah lebih dari 35 tahun Indonesia meratifikasi Konvensi Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan (CEDAW) yang kemudian dituangkan dalam UU No. 7/1984. Namun, implementasi dari UU tersebut tidak berjalan dengan baik. Walaupun data menunjukkan ada perkembangan ke arah yang lebih baik bagi kehidupan perempuan, seiring dengan perkembangan relasi sosial dan perkembangan teknologi yang ada, ternyata masih banyak persoalan perempuan yang butuh diperhatikan dan diperjuangkan. Salah satu persoalan yang butuh perjuangan panjang dan belum berhasil secara maksimal adalah perlindungan perempuan dari kejahatan seksual, yang diwujudkan dalam Rencana Undang-undang Penghapusan Kekerasan Seksual (RUU PKS) (Majoran, 2015). Berdasarkan data yang ada, perjuangan politik menunjukkan hasil yang baik, meskipun di banyak kasus masih belum menunjukkan hasil yang maksimal sesuai dengan yang diharapkan. Gerakan perempuan di Indonesia mempunyai karakter yang berbeda dengan gerakan perempuan di negara-negara lain. Banyak laki-laki yang terlibat dalam gerakan perempuan dan kehadirannya direspon secara positif, karena laki-laki bukanlah musuh (*enemy*), tetapi laki-laki adalah mitra perjuangan (Qibtiyah, 2019).

## Capaian Pengarusutamaan Gender di Indonesia

Hak politik Perempuan, melalui UU Partai Politik dan Pemilu, telah membuka ruang perempuan dalam pengambilan keputusan di parlemen. Meskipun belum mencapai 30% , hasil PEMILU tahun 2019 menunjukkan terjadinya kenaikan prosentase terpilihnya perempuan sebagai anggota legislatif (DPR RI) dari 14,3% di tahun 2014 menjadi 20,5 % di tahun 2019 (Farisa & Kuwado, 2019, h. 1; Komnas Perempuan, 2019b, p. 6). Sampai akhir 2019, jumlah rektor perempuan di perguruan tinggi meningkat secara signifikan, bahkan menunjukkan jumlah yang terbanyak dalam sejarah Indonesia. Pada tahun 2014, hanya ada 4 Rektor perempuan (Universitas Gajah Mada, Universitas Hasanudin Makasar, Universitas Sriwijaya Sumatra Selatan, dan Universitas Terbuka Jakarta (Nurfuadah, 2014, h. 1). Sedangkan, pada tahun 2019, jumlah tersebut naik menjadi 8 orang (Universitas Islam Negeri Jakarta, Universitas Sriwijaya Sumatra Uatara, Sekolah Tinggi Agama Islam Meulaboh, Universitas Muhammadiyah Sumatera Barat, Universitas Gajah Mada, Universitas Hasanudin Makasar, dan Universitas Terbuka Jakarta, dan Institut Tekhnik Bandung) (Mulieng, 2019, h. 1; Chaterine, 2019, h. 1).

Capaian gerakan perempuan lainnya sejak munculnya Instruksi Presiden Nomer 9 tahun 2000 yang terkait dengan implementasi pengarusutamaan gender (PUG) dalam semua aspek pembangunan adalah disahkannya UU No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (PKDRT). Keberhasilan ini juga sebuah simbol upaya progresif pemerintah untuk memecahkan kebisuan seputar ketidakadilan dan kekerasan dalam rumah tangga, yang sebelumnya dianggap tabu karena dianggap sebagai aib rumah tangga (Komnas Perempuan, 2019b, p. 6). Selain itu, pada tahun 2019, juga telah disahkan perubahan Undang Undang perkawinan yang

terkait dengan umur minimal pernikahan, yang mana umur minimal pernikahan bagi perempuan yang semula 16 tahun menjadi 19 tahun - sama dengan umur minimal pernikahan bagi mempelai laki-laki (Muhammad Yasin, 2019, p. 1).

Tantangan lain yang juga muncul adalah adanya anggapan bahwa Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (KP2A) sering diasumsikan sebagai "kementerian hadiah", sehingga terkadang menteri yang ditunjuk bukanlah orang yang mempunyai rekam jejak sebagai pemerhati dan aktivis yang memperjuangkan hak-hak perempuan dan anak. Selain itu, adanya persoalan yang memilih perempuan sebagai calon anggota legislatif hanyalah dianggap sebagai pelengkap untuk mengantarkan syarat perundang-undangan yang mewajibkan kuota 30% dari semua calon yang diusulkan oleh partai.

Pemerintah juga menurunkan sejumlah kesepakatan global dalam bentuk kebijakan di dalam negeri, yaitu Resolusi Dewan Keamanan PBB no.1325 tentang "Perempuan, Perdamaian dan Keamanan" yang diturunkan menjadi Perpres no.18 tahun 2014 tentang RAN P3AKS (Rencana Aksi Perlindungan dan Pemberdayaan Perempuan dan Anak dalam Konflik Sosial), Perpres no.59 tahun 2017 tentang Pelaksanaan Pencapaian Tujuan Pembangunan Berkelanjutan. Pemerintah juga telah mengadopsi mekanisme bisnis dan HAM dalam RANHAM. Dalam sisi penguatan kelembagaan perempuan (*Women Machinery*), Indonesia masih mempertahankan keberadaan KPPPA dan Komnas Perempuan (Komnas Perempuan, 2019b, pp. 6–7). Dukungan pemerintah untuk menguatkan kedua lembaga ini dapat dilihat dalam hal penguatan anggaran, sumber daya manusia, mandat, dan lain-lain. Meskipun pemerintah dan juga gerakan perempuan sudah mengupayakan sejumlah kebijakan untuk memajukan penguatan kesetaraan gender dan pemenuhan HAM perempuan, tetapi Komnas

Perempuan mencatat sejumlah tantangan yang masih menghambat tercapainya tujuan tersebut.

Pada tahun 2019, berdasarkan laporan Komnas Perempuan kepada *Commission on the Status of Women* (CSW) pada tanggal 27 September 2019 ada banyak capaian yang diperoleh dan sekaligus tantangan yang dihadapi terkait dengan usaha-usaha untuk menjadikan kehidupan perempuan menjadi lebih baik.

Tabel 1

*Capaian implementasi PUG pemerintah dan Komnas Perempuan*

(5 tahun terkahir)

| NO | Isu | Pencapaian |
|---|---|---|
| 1 | *Women and Poverty*: | a. Pada Tahun 2014, telah disepakatinya MoU Indonesia dan Kerajaan Arab Saudi tentang Penempatan Pekerja Migran Indonesia.<br>b. Pada tahun 2017, telah disahkannya Undang-undang No. 18 Tahun 2017 tentang Perlindungan Pekerja Migran Indonesia. |
| 2 | *Education and Training of Women*: | a. Pada tahun 2015, adanya pernyataan dari Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, Anies Baswedan, bahwa semua murid berhak mengikuti Ujian Nasional, tanpa kecuali, termasuk siswi yang sedang hamil.<br>b. Pada tahun 2016, terkait dengan Pendidikan penghayat terdapat Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan No. 27 Tahun 2016 Tentang Layanan Pendidikan Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa Pada Satuan Pendidikan sebagai payung hukum untuk mendapatkan pendidikan agama bagi anak-anak Penghayat Kepercayaan sesuai dengan keyakinannya. |
| 3 | *Women and Health*: | a. Pada tahun 2014, ada pencabutan Peraturan Menteri Kesehatan tentang sunat perempuan. Hal ini dilakukan melalui penetapan Permenkes Nomor 6 Tahun 2014 tentang Pencabutan Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 1636/Menkes/Per/XII/2010 tentang sunat perempuan<br>b. Pada tahun 2014, diterbitkannya Peraturan Pemerintah Nomor 61 Tahun 2014 tentang Kesehatan Reproduksi. |

| | | |
|---|---|---|
| 4 | *Violence Against Women*: | a. Pada tahun 2014 ada perluasan pemulihan hak korban kekerasan seksual dalam UU Perlindungan Saksi dan Korban.<br><br>b. Pada tahun 2014 ada penambahan jumlah polwan untuk penanganan kasus kekerasan terhadap perempuan.<br><br>c. Pada tahun 2016, Rancangan Undang Undang (RUU) Penghapusan Kekerasan Seksual masuk ke dalam daftar Prolegnas Prioritas<br><br>d. Pada tahun 2017 terjadi penandatanganan surat perjanjian kerja sama (SPK/MoU) antara Komnas Perempuan dengan LPSK tentang akses layanan perlindungan dan pemulihan untuk korban kekerasan terhadap perempuan.<br><br>e. Pada tahun 2017, dibukanya *hotline* Pemda DKI Jakarta Siaga 112 dan bertambahnya rumah aman.<br><br>f. Pada tahun 2017, ada visum gratis sebagai akses keadilan bagi korban tindak kekerasan terhadap perempuan dan anak DKI Jakarta melalui Keputusan Gubernur DKI Jakata Nomor 154 Tahun 2017 tentang "Pelayanan Visum untuk Korban Tindak Kekerasan Perempuan dan Anak".<br><br>g. Pada tahun 2017,Putusan Mahkamah Konstitusi menolak permohonan Perluasan Pasal Perzinahan, Pasal Perkosaan dan Pasal Pencabulan yang berpotensi merentankan korban kekerasan seksual.<br><br>h. Pada tahun 2017, ada KKR di Aceh dengan struktur Pokja Perempuan.<br><br>i. Pada tahun 2018, Peraturan Daerah Khusus Provinsi Papua (Perdasus Papua) tentang Pemulihan Hak Perempuan Orang Asli Papua Korban Kekerasan dan Pelanggaran Hak Asasi Manusia yang secara resmi dikeluarkan tahun 2011, tetapi mulai dapat diimplementasikan tahun 2018 dengan menurunkannya melalui Peraturan Gubernur (Pergub).<br><br>j. Pada tahun 2019, KPPPA berkomitmen menguatkan optimalisasi dan efektifitas implementasi UU PKDRT.<br><br>k. Pada tahun 2019, telah ditandatanganinya Peraturan Bupati (Perbup) Jayapura no. 35 tahun 2019 tentang penyelenggaraan wilayah bebas kekerasan terhadap perempuan.<br><br>l. Pada tahun 2019 ada dukungan layanan kesejahteraan untuk penyintas pelanggaran HAM masa lalu di DKI dengan skema dukungan pada lansia.<br><br>m. Pada tahun 2016 ada Kampanye Gerak Bersama Akhiri Kekerasan Seksual. |

| | | |
|---|---|---|
| 5 | *Women in Power and Decision-Making:* | a. Pada tahun 2014 telah dikembalikannya hak politik perempuan melalui Judicial Review terhadap UU MD3.<br><br>b. Pada Agustus 2014 hingga Oktober 2015 ada 25 kebijakan kondusif yang dikeluarkan oleh Pemerintah Daerah, antara lain tentang pengarusutamaan gender, layanan pada perempuan korban, perlindungan pada perempuan, anti kejahatan seksual, dan SPM perdagangan orang.<br><br>c. Pada tahun 2015 telah terpilih 9 anggota Pansel KPK yang kesemuanya adalah perempuan. "Sembilan Srikandi" tersebut dipilih oleh Presiden Joko Widodo.<br><br>d. Pada tahun 2017 ada Kesepakatan bersama 13 kementerian/lembaga untuk "Penyelenggaraan Penanganan Terpadu Kasus Kekerasan Terhadap Perempuan".<br><br>e. Pada tahun 2018, terdapat kebijakan kondusif: 6 Pemerintah Daerah Kabupaten mengeluarkan Perda untuk perlindungan perempuan dan anak. Antara lain oleh kabupaten Cirebon; lalu peraturan Bupati Serdang Bedagai No. 10 tahun 2018 tentang Perlindungan Perempuan dan Anak; kemudian Bupati Pandeglang, Bupati Sikka, Gubernur Sumatera Selatan, dan Gubernur DKI Jakarta mengeluarkan kebijakan adanya rumah aman bagi perempuan dan anak korban kekerasan. |
| 6 | *Institutional Mechanisms for the Advancement of Women*: | Pada tahun 2014, telah disahkannya Rencana Aksi Nasional Perlindungan Perempuan dan Pemberdayaan Anak dalam Konflik Sosial (RAN P3AKS) melalui Perpres No. 18 Tahun 2014 dan Permenkokesra No. 7 Tahun 2014. |

| 7 | *Human Rights of Women*: | a. Pada tahun 2014, telah disetujuinya Kesepakatan Bersama Lembaga Nasional HAM, LPSK dan Pemerintah Kota Palu.<br><br>b. Pada tahun 2014, telah disetujuinya Kesepakatan Bersama Sistem Peradilan Pidana Terpadu dengan Pemerintah Daerah Jawa Tengah.<br><br>c. Pada tahun 2015, terdapat pertemuan bersama antara *ASEAN Commission on the Promotion and Protection of the Rights of Women and Children* (ACWC) dan *ASEAN Committee on Women* (ACW) pada 26 Agustus 2015 di Jakarta dan mengadopsi Rencana Aksi Regional Penghapusan Kekerasan terhadap Perempuan (*Regional Action Plan on the Elimination on Violence Against Women-EVAW*) periode 2016-2025.<br><br>d. Pada tahun 2015, ada perubahan ketentuan tentang Ganti Kerugian dalam Peraturan Pemerintah Nomor 92 Tahun 2015.<br><br>e. Pada tahun 2015 dilaksanakan Memorialisasi beurpa Peresmian Prasasti Mei 1998 dan Komnas Perempuan sebagai Situs Ingatan Tragedi Mei 1998.<br><br>f. Pada tahun 2015, kuburan massal korban tragedi 1965 di Semarang, Jawa Tengah mulai terungkap dan akan segera diberi nisan.<br><br>g. Pada tahun 2015-2016, ada upaya non diskriminasi dalam memulihkan hak konstitusional perempuan dalam perkawinan campur (kasus IF).<br><br>h. Pada tahun 2016 telah disahkan Undang Undang Republik Indonesia No. 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas.<br><br>i. Pada tahun 2017, telah disahkan Peraturan Mahkamah Agung (Perma) No.3 Tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili Perkara Perempuan Berhadapan Dengan Hukum serta dukungan atas sosialisasi dan implementasinya.<br><br>j. Pada tahun 2017, kasus hukum perempuan disabilitas melawan diskriminasi di pesawat berhasil meraih kemenangan di Pengadilan Negeri Jakarta Selatan.<br><br>k. Pada tahun 2018 telah ada Putusan Judicial Review UU Administrasi Kependudukan No. 23 Tahun 2006 dan UU No. 24 Tahun 2013 tentang Administrasi Kependudukan bagi Penghayat. |
|---|---|---|

| | | |
|---|---|---|
| 8 | *Women and the Environment*: | Pada tahun 2016 telah ditetapkan wilayah Hutan Adat oleh Presiden Joko Widodo. |
| 9 | *The Girl-Child:* | a. Pada tahun 2014 telah Tersedia dasar hukum untuk memastikan peran daerah dalam melindungi hak anak melalui Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 yang merupakan revisi atas Undang-Undang Perlindungan Anak Nomor 23 Tahun 2002.<br>b. Pada tahun 2017 telah terbit kebijakan restitusi bagi anak yang menjadi korban tindak pidana, memperluas akses pemulihan perempuan korban berusia anak, melalui Peraturan Pemerintah Nomor 43 Tahun 2017 tentang "Pelaksanaan Restitusi Bagi Anak yang Menjadi Korban Tindak Pidana".<br>c. Pada tahun 2018, terjadi *Judicial Review* Perkawinan Anak yang mana MK mengabulkan untuk menaikkan batas usia perkawinan.<br>d. Pada tahun 2019, Hakim Pengadilan Negeri Depok menjatuhkan hukuman lebih tinggi dari tuntutan Jaksa Penuntut Umum untuk kasus perkosaan anak oleh ayah tiri. |

Berdasarkan data capaian yang diraih oleh negara dan para penggerak hak-hak perempuan, terutama Komnas Perempuan, sebenarnya sudah banyak capaian yang diraih. Namun, hasil itu belum banyak dijadikan rujukan oleh pengguna atau pembuat kebijakan. Berdasarkan observasi penulis, jika dibandingkan dengan negara-negara lain seperti Turki, Pakistan dan Mesir, Indonesia sudah lebih bagus dalam kebijakan yang responsif gender. Kebutuhan khusus perempuan yang terkait dengan tugas reproduksinya diakomodasi dengan baik di tempat-tempat publik. Tempat bermain anak dan tempat laktasi di tempat-tempat publik sudah tersedia. Tahun 2018, penulis pernah mengalami kejadian yang sangat memprihatinkan karena penulis sulit untuk mencari pembalut di saat penulis mengalami menstruasi dalam perjalanan dari Kirgizstan ke Istanbul. Penulis mencari toko yang menyediakan pembalut di internasional airport Istanbul tidak menemukan, sementara toko yang menyediakan

pencukur jenggot laki-laki mudah didapatkan. Penulis mendatangi bagian informasi dan diminta untuk ke bagian visa. Dari petugas visa diinformasikan bahwa pembalut hanya dapat dibeli jika penulis membayar biaya visa, karena toko yang menjual pembalut ada di luar zona internasional airport. Akhirnya penulis minta tolong ke petugas visa untuk membelikannya, sehingga penulis tidak perlu bayar visa Turki, dan alhamdulillah ada yang bersedia. Penulis merasakan bahwa seolah "dunia masih milik laki-laki". Tidak masuk akal hanya karena ingin membeli pembalut, penulis harus bayar visa. Padahal pembalut merupakan sebuah kebutuhan yang tidak dapat ditunda-tunda. Hal yang hampir serupa juga dialami penulis yang mempunyai kesulitan mencari toko penjual pembalut di Mesir. Tidak semua toko kelontong menjualnya sebagaimana yang ada di Indonesia. Dalam hasil observasi penulis, di dalam zona Internasional Bandara Internasional Soekarno Hatta, ada toko yang menyediakan kebutuhan khusus perempuan.

## Tantangan Pengarusutamaan Gender di Indonesia

Berdasarkan tabel di atas, sudah banyak capaian positif yang dicapai sebagai realisasi ratifikasi CEDAW dan peraturan internasional, namun demikian dalam pelaksanaannya masih banyak tantangan di hadapan. Berikut adalah beberapa catatan Komnas Perempuan terkait dengan tantangan yang dihadapi akhir-akhir ini (Komnas Perempuan, 2019b, pp. 11–14):

### 1. Impunitas pelanggaran HAM.

Sejumlah kasus belum terselesaikan, diantaranya kekerasan negara (seperti pelanggaran HAM berat), kekerasan komunitas, kekerasan seksual, hingga kasus kekerasan dalam rumah tangga. Selain disebabkan oleh lemahnya peraturan hukum, impunitas ter-

jadi karena adanya kecenderungan budaya hukum yang patriarki untuk menyalahkan korban perempuan.

2. **Tidak adanya jaminan ketidakberulangan dan pemulihan yang komprehensif kepada korban.**

   Sampai akhir tahun 2019, RUU PKS belum disahkan. Hal ini menjadikan jaminan ketidakberulangan kejahatan seksual dan pemulihan korban jadi persoalan serius.

3. **Perkembangan pola kekerasan terhadap perempuan tidak diimbangi dengan perangkat hukum dan implementasinya yang mumpuni.**

   Walaupun UU PKDRT sudah disyahkan dan juga Perma No. 3 Tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili Perkara Perempuan Berhadapan Dengan Hukum sudah ada. Namun, berdasarkan catatan Komnas Perempuan, KDRT adalah jenis kekerasan yang semakin kompleks grafiknya. Model kekerasan makin berkembang, semisal dengan adanya kekerasan terhadap perempuan di ranah *cyber crime*, dimana pola-pola kejahatannya lebih konpleks daripada daya respon negara untuk mencegah dan menangani.

4. **Meningkatnya konservatisme dan radikalisme di berbagai kalangan.**

   Pemikiran konservative yang masih sering muncul di masyarakat di antaranya adalah pembolehan perkawinan anak, maraknya praktek poligami, domestifikasi perempuan, beban kerja berlebih untuk perempuan dan ketimpangan masalah seksualitas masih dijumpai dan dipromosikan secara terbuka. Data Komnas Perempuan hingga Agustus 2017 mencapai 421 kebijakan, yang mengkriminalisasi, membatasi, dan menstigmatisasi perempuan

berdasarkan moralitas sepihak.

5. **Derasnya mobilitas global yang berhadapan dengan territorialisasi perlindungan.**

   Perpindahan orang untuk mencari nafkah di era global adalah sesuatu yang tidak dapat dihindari dan merupakan hak asasi yang harus diilindungi. Isu perlindungan buruh migran terutama untuk Tenaga Kerja Wanita (TKW) masih banyak mengalami persoalan. Pembatasan pengiriman pekerja migran ke sejumlah wilayah meskipun demandnya sangat tinggi mengakibatkan terjadinya migrasi ilegal yang tentunya menempatkan para pekerja dalam posisi rentan. Praktek *drugs trafficking* sudah menyasar buruh migran karena memanfaatkan mobilitas mereka keluar masuk lintas batas negara. Sejak munculnya ISIS, buruh migran juga mengalami kerentanan untuk direkrut dan menjadi pemasok dana untuk ISIS (Maria Rita Hasugian & Non Koresponden, 2019).

## RUU PKS dan Kembalinya Konservatisme

Di antara tantangan yang banyak berdampak di masyarakat luas adalah terkait penegakan hukum yang berkaitan dengan kejahatan seksual dan menguatnya konservatisme di masyarakat yang sudah mulai melibatkan keluarga, perempuan dan anak. Penundaan pengesehan Rancangan Undang Undang Penghapusan Kekerasan Seksual tahun 2019 menambah persoalan perlindungan perempuan semakin susah terurai dan terselesaikan. Penundaaan RUU PKS ini sebenarnya juga dipicu oleh menguatkan konservatisme beragama di masyarakat, terutama di kalangan umat Islam. Polemik RUU PKS ini berdasarkan kesalahpahaman dan juga perbedaan penafsiran yang terhadap poin-poin yang ada. Contoh kesalahpahaman tersebut

pernah terjadi pada seorang ustaz (ustaz Zurkarnain) yang tidak setuju terhadap sesuatu yang sebenarnya tidak disebutkan di RUU PKS. Dia mengatakan bahwa pemerintah akan menyediakan alat kontrasepsi bagi remaja secara gratis, dan menginformasikan seolah-olah RUU PKS pro Zina dan LGBT (Kompas TV, 2019). Namun pada akhirnya, ia meminta maaf atas dakwaan yang salah terkait dengan pernyataannya tersebut. Komnas Perempuan menyanggah tuduhan kalau RUU PKS Pro-Zina dan LGBT. Selain dari tokoh agama, penolakan juga muncul dari kelompok yang menamakan dirinya "*Indonesia Tanpa Feminis*", "*This is Gender*", dan "Aila Indonesia". Menurut Musda Mulia yang dikutip oleh tirto.id mengatkan bahwa kelompok ini menentang ide-ide feminis dan menolah keberadaan RUU PKS (Tirto.id, 2019) .

Gambar 1

*Tubuhku Bukan Miliku*

Sumber: https://www.facebook.com/TirtoID/photos/a.1635613220097454/2400355890289846/?type=1&theater

Selain itu polemik juga terjadi terkait dengan marital rape (perkosaan dalam perkawinan). Dalam RUU PKS tersebut disebutkan bahwa, suami dan istri harus melakukan hubungan seksual tanpa ada paksaan dan tekanan. Hubungan seksual suami-istri haruslah dilaksanakan dengan prinsip kesalingan. Namun rupanya hal itu ditentang oleh sebagian masyarakat. Bahkan telah beredar poster-

poster terkait penolakan tersebut di beberapa WAG. Contoh dari kata-kata yang tercantum salah satunya adalah: "Memperkosa Istri adalah Hak dan Kewajiban Suami"

Gambar 2

Pro-Kontra Marital Rape

Sumber: Detiknews

Perdebatan perkosaan dalam pernikahan (*marital rape*) di beberapa negara, seperti di Amerika, pada awalnya tidak masuk pada ranah hukum. Pada abad 19 tidak ada dalam hukum, kalau perkosaan itu juga terjadi dalam pernikahan. Namun pada akhir abad 20, hal itu menjadi masalah hukum (Kirkwood & Cecil, 2001, p. 30; Pleak, 1987).

Jika dicermati, para pihak tidak setuju dengan RUU PKS dikarenakan tidak memahami subtansi RUU tersebut. Di dalam

naskah akademik RUU PKS yang diajukan oleh Komnas Perempuan menyebutkan bahwa munculnya RUU PKS yang ditulis pada tanggal 10 Februari 2017, didasarkan pada fenemona meningkatnya kekerasan seksual terhadap perempuan yang semakin meningkat. Komnas Perempuan juga mencatat bahwa kekerasan seksual merupakan salah satu dari bentuk kekerasan yang paling banyak terjadi. Dalam rentang waktu 2001 sampai dengan 2011, kasus kekerasan seksual rata-rata mencapai seperempat dari kasus kekerasan terhadap perempuan yang dilaporkan. Kasus kekerasan seksual yang dilaporkan juga meningkat setiap tahunnya, bahkan pada tahun 2012 meningkat 181% dari tahun sebelumnya. Dalam tahun 2013-2015, misalnya, kasus kekerasan seksual berjumlah rata-rata 298.224 per-tahun. Konstruksi sosial budaya masyarakat yang patriarkis menyebabkan warga negara yang paling rentan menjadi korban kekerasan seksual bukan saja perempuan dewasa, tetapi juga perempuan dalam usia anak (Komnas Perempuan, 2017, pp. 2–3).

Selain meningkatnya angka kejahatan seksual di masyarakat, RUU PKS ini juga didasarkan pada anggapan di masyarakat bahwa kejahatan seksual itu hanya masalah kesusilaan semata. Karena itu, akibat hukum yang ditimbulkan dari kejahatan seksual itu tidak sebanding dengan trauma dan penderitaan korban akibat dari kejahatan seksual yang dialami. Kepekaan dan pemahaman masyarakat akan adanya kejahatan seksual juga masih minim (Komnas Perempuan, 2017, pp. 3–4).

Pertimbangan lainnya adalah karena adanya penafsiran kejahatan seksual itu hanya merupakan persoalan pemaksaan penetrasi saja, sementara dalam realitas kejatahatan seksual itu beragam. Akibatnya, perempuan tidak dapat menuntut keadilan dengan menggunakan hukum yang memiliki definisi sempit atas

tindak pidana perkosaan itu (Komnas Perempuan, 2017, p. 5). Berdasarkan enam elemen kunci RUU PKS disebutkan bahwa, RUU ini fokus kepada sembilan kejahatan seksual yang harus dihapus, perlindungan korban dan pemidanaan pelaku:Komnas Perempuan dan FPL mengidentifikasi 9 (sembilan) jenis tindak pidana kekerasan seksual yang harus diatur dalam RUU Penghapusan Kekerasan Seksual, yaitu sebagai berikut: (1) Pelecehan Seksual, (2) Eksploitasi Seksual, (3) Pemaksaan Kontrasepsi, (4) Pemaksaan Aborsi, (5) Perkosaan, (6) Pemaksaan Perkawinan, (7) Pemaksaan Pelacuran, (8) Perbudakan Seksual, Dan (9) Penyiksaan Seksual (Komnas Perempuan, 2019a, p. 1).

Persoalan lain juga muncul di penegakan hukum dan sistem perlindungan korban dan saksi. Sampai saat ini perlindungan terhadap korban dan saksi masih menjadi persoalan. Ada ketakutan pada korban saat akan ingin melapor kejahatan seksual yang dialami dan ada beberapa kasus tidak tahu cara melapornya. Pada sejumlah kasus, korban tidak mau melaporkan kasusnya karena khawatir akan adanya aksi balas dendam dari pelaku. Selain itu, korban juga tidak melapor karena mereka tidak memahami prosedurnya. Praktek korupsi dan pungutan liar dalam proses penegakan hukum juga menjadi hambatan bagi perempuan korban sehingga ia pesimis akan memperoleh proses hukum yang adil dan terpercaya (Komnas Perempuan, 2017, p. 6).

Keengganan korban melapor juga dipicu oleh anggapan bahwa membicarakan isu seksualitas adalah hal yang tabu. Selain itu juga adanya stigma negatif pada kurban kekerasan seksual. Bahkan tidak sedikit terjadi proses penyalahan pada korban (*blaming the victim*) pada isu kejahatan seksual. Hal ini terlihat pada pernyataan seorang mantan Kepala Daerah di Jakarta yang menuduh perempuan yang mengenakan rok mini mengundang terjadinya perkosaan. Dalam

kesempatan lain, pernyataan seorang calon Hakim Agung yang menyatakan korban dan pelaku perkosaan sama-sama menikmati (Tridewiyanti et al, 2014, p. 236; Mustafainah, Aflina et.al, 2014).

Berdasarkan pertimbangan itulah RUU PKS ini diusulkan untuk menjadikan kehidupan perempuan menjadi lebih baik. Dengan demikian, tujuan dari RUU PKS ini adalah (Komnas Perempuan, 2017, p. 6):

1. Melakukan pencegahan terhadap terjadinya peristiwa kekerasan seksual;
2. Mengembangkan dan melaksanakan mekanisme penanganan, perlindungan, dan pemulihan yang melibatkan masyarakat dan berpihak pada korban, agar korban dapat melampaui kekerasan yang ia alami dan menjadi seorang penyintas;
3. Memberikan keadilan bagi korban kejahatan seksual, melalui pidana dan tindakan yang tegas bagi pelaku kekerasan seksual;
4. Menjamin terlaksananya kewajiban negara, peran keluarga, partisipasi masyarakat, dan tanggung jawab korporasi dalam mewujudkan lingkungan bebas kekerasan seksual.

## Strategi Penguatan Kesetaraan dan Keadilan Gender

Berdasarkan berbagai capaian dan juga tantangan yang sudah disebutkan, ada beberapa strategi yang dapat dilakukan untuk menguatkan implementasi nilai-nilai kesetaraan dan keadilan gender baik di level keluarga, masyarakat maupun di tempat kerja. Di level keluarga, menghidupkan nilai-nilai kesetaraan, kedamaian dan demokrasi. Penelitian membuktikan bahwa keluarga yang mengimplementasikan nilai yang luwes, tidak kaku serta demokratis terkait dengan peran dan relasi gender dalam keluarga, maka keluarga tersebut akan bahagia. Semakin fleksibel peran gender dalam keluarga, maka akan semakin bahagia keluarga itu (Alimatul Qibtiyah & Siti Syamsiyatun, 2018).

Gambar 3

*Panduang Jilbab model 'Aisyiyah*

Sumber: Keputusan Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, NO. 231/SK-PPA/A/X/2019

Sedangkan di level masyarakat, diperlukan jiwa pengabdian dan komitmen untuk meluangkan waktu melakukan pencerahan terkait dengan isu kesetaraan dan keadilan gender. Penulis melakukan pengabdian di 'Aisyiyah dan Muhammadiyah. Berdasarkan pengamatan penulis, konsep kesetaraan dan keadilan gender di segala bidang di tingkat elit pimpinan dan organisasi sudah cukup menggembirakan, namun masih banyak pemahaman yang kurang sesuai di level bawah. Selain karena kurang masifnya sosialisasi terkait dengan putusan-putusan tarjih, cara penyampaian tarjih terasa kurang menarik dan interaktif untuk dipahami orang. Karena itulah, strategi memaksimalkan media komunikasi digital hal yang sangat penting. Penyebab lain yang mendorong ketidakpahaman ini adalah karena menguatnya kelompok konservatif yang mempunyai pemikiran bias gender. Pimpinan pusat 'Aisyiyah pada bulan oktober 2019 melounching panduan seragam nasional 'Aisyiyah, SK NO 231/SK-PPA/A/X/2019, yang mana salah satu ketentuannya adalah "menggunakan bentuk kain segi empat dan / atau empat persegi panjang dan Menutup kepala dan dada, tidak menutup keindahan motif batik 'Aisyiyah yang sarat makna (kerudung tidak lebar dan panjang) sesuai dengan gambar" (Pimpinan Pusat 'Asiyiyah, 2019). Peluncuran jilbab ala 'Aisyiyah ini didasarkan pada berkembangnya argument dari kelompok yang eksklusif yang menyatakan bahwa jilbab yang "syar'i" itu jilbab yang lebar dan panjang. Di bawah ini adalah salah satu gambaran dan evolusi pakaian perempuan yang mengarah pada pendapat "kaffah" dalam berpakaian, yang menurut penulis perlu dikritisi. Kalangan kinservatif berpendapat bahwa untuk menuju pakaian perempuan yang sempurna harus melalui perubahan, dari awalnya tidak pakai jilbab, lalu jilbab pendek, jilbab lebar dan akhirnya pakai cadar.

Gambar 4

*Fenomena gerakan cadar di dunia digital*

Sumber:(Mahbub Ma'afi Ramdlan, n.d.)

Sumber: (Ustaz ustazah Quotes, 2018)

Strategi membendung konservatisme adalah tidak melakukan perlawanan frontal tetapi merangkulnya dan malakukan adu argumentasi serta memahami dan menyelami budaya dan cara berfikirnya untuk dijadikan pertimbangan dalam merangkul mereka. Pemahaman akan sumber-sumber tekstual dalam kitab suci dan juga sumber akurat lainnya dapat menjadi salah satu kunci untuk menyebarkan nilai-nilai kesalingan yang ada. Selain itu, membuat dan meyebarkan materi-materi yang mempunyai perspektif kesetaraan melalui media digital. Penelitian membuktikan bahwa website yang cenderung konservatif dan tekstual dikunjungi 10 kali lipat daripada website yang yang moderat dan progresif (Kurnia Indasah, 2014).

Berkembangnya dunia digital dalam era globalisasi tidak bisa dihindari oleh semua kalangan.  Hadirnya era digital membuat media dan komunikasi tidak hanya diurusi oleh mereka yang aktif berkecimpung dan bertanggungjawab dalam TIK, tapi juga menjangkalu seluruh lini masyarakat. Teknologi yang memiliki kecerdasan algoritmik dan dinamis mampu memberikan kecepatan informasi, kemudahan, dan kesenangan, serta hal posistif lainnya. Namun, jika kita tidak mampu beradaptasi dengan baik dengan dunia digital, tidak sedikit yang terkena dampak negatif. Contoh dari dampak negatif tersebut adalah terjadinya penyebaran hoax, ujaran dan pelintiran kebencian (*hate speech and spin*) hingga terjadi polarisasi masyarakat. Polarisasi yang diawali dari dunia digital kemudian merembes pada tata pergaulan secara social empirik; seperti yang terlihat pada peristiwa seputar pemilihan anggota legislatif dan pemilihan presiden tahun 2019. Maraknya sentimen politik dan sentimen agama yang bersliweran di media sosial dan cetak berpotensi mengusik dan memporak-porandakan kehidupan demokrasi, termasuk ketika hal itu membicarakan masalah perempuan.

Terkait dengan adanya isu-isu kekerasan, munculnya UU Antiterorisme, dan kalahnya ISIS berdampak pada pergeseran ruang aktivitas para penggerak 'islamist' yaitu menyempitnya ruang-ruang *offline* dan meluasnya ruang-ruang *online.* Dunia digital memberi ruang baru bagi berbagai pihak untuk berkontestasi memenangkan ideologi dan nilai-nilai yang diusungnya, termasuk bagi mereka yang selama ini tidak mendapatkan tempat secara formal dalam struktur sosial dan politik di masyarakat dan pemerintahan. Kesempitan bergerak dan berkontestasi di dunia luring (*offline*) kini mendapat saluran yang lebih luas di ruang daring (*online*). Dunia daring juga menjanjikan kecepatan dan privatisasi informasi. Pada masa lalu, ketika dunia masih bergantung pada relasi luring (*offline*), dibutuhkan waktu sekityar 5-10 tahun untuk "membibit" seseorang agar siap untuk menjadi relawan yang radikal, dan melakukan tindakan kebencian dan kekerasan seperti bom bunuh diri. Artinya dari proses kognitif hingga afektif atau 'amaliyah' dibutuhkan waktu yang cukup lama. Kini, melalui proses mentoring secara daring (*online*) selama beberapa jam atau hari, seseorang dapat "disulap" dan diyakinkan menjadi relawan bom bunuh diri dan tindakan kekerasan lainnya. Oleh karena potensi besar dunia digital yang ambivalen, kita perlu memperkuat pemahaman masyarakat sehingga dapat menggunakan internet secara lebih bijaksana. Selain itu perlu ada pendidikan public untuk membangun kesadaran mengenai penggunaan identitas digital, keseimbangan penggunaan digital, kesadaran dampak dari perilaku digital, pengetahuan tentang keamanan harta benda, jejak digital, empati, media literasi, dan juga privasi digital (Park, n.d., p. 5).

## Penutup

Berdasarkan capaian, tantangan dan juga strategi yang sudah dipaparkan, dapat disimpulkan bahwa kondisi perempuan Indonesia pada umumnya mengalami capaian ke arah yang lebih baik. Komnas perempuan sudah mendokumentasikan capaian tersebut. Namun demikian masih ada banyak tantangan terutama ketika kembali menguatnya kalangan konservatisme yang menggunakan media digital dalam mempromosikan ide-ide yang mengembalikan perempuan ke ranah domestik dan melakukan pembatasan peran. Ada beberapa organisasi perempuan yang berjuang untuk mendinamisasi gerakan perempuan dalam menebarkan Islam berkemajuan, seperti Muhammadiyah, yang senantiasa berusaha untuk melakukan dakwah pencerahan. Dakwah pencerahan ini dilakukan untuk menghadapi terjadinya penguatan konservatisme di tengah masyarakat, dimana salah satu keputusan tentang cara berpakain yang cenderung lebih fleksible dan tidak menggunakan cadar. Selain itu, upaya mensosialisasaikan kecerdasan digital yang diintegrasikan dengan nilai-nilai kesalingan juga penting untuk menjadikan kehidupan perempuan ke arah yang lebih baik. Semoga tulisan ini menjadi refleksi untuk kita semua.

## Daftar Pustaka

Alimatul Qibtiyah. (2019). *Feminisme Muslim di Indonesia*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Alimatul Qibtiyah, & Siti Syamsiyatun. (2018, September 6). Apa rahasia perkawinan yang bahagia? *The Conversation*. Retrieved from https://theconversation.com/apa-rahasia-perkawinan-yang-bahagia-102207

Fitria Chusna Farisa, & Fabian Januarius Kuwado. (2019, July 26). Keterwakilan Perempuan di DPR 2019-2024 Diprediksi Paling Tinggi. Retrieved from Kompas website: https://nasional.kompas.com/read/2019/07/26/10465321/keterwakilan-perempuan-di-dpr-2019-2024-diprediksi-paling-tinggi.

Junaidi Mulieng. (2019, January 8). Tujuh Rektor Perempuan di Indonesia. Retrieved from https://basajan.net/2019/01/tujuh-rektor-perempuan-di-indonesia/

Kirkwood, M. K., & Cecil, D. K. (2001). Marital rape: A student assessment of rape laws and the marital exemption. *Violence Against Women, 7*(11), 12334–1253.

Komnas Perempuan. (2017). *Naskah Akademik Rancangan Undang-Undang Tentang Penghapusan Kekerasan Seksual*.

Komnas Perempuan. (2019a). *Addendum 2: Elemen Kunci RUU tentang Penghapusan Kekerasan Seksual: Sembilan Jenis Kekerasan Seksual*.

Komnas Perempuan. (2019b). *Laporan Independen Lembaga Nasional Hak Asasi Manusia tentang 25 Tahun Pelaksanaan Kesepakatan Global Beijing Platform for Action (BPfA+25) Di Indonesia*. Retrieved from https://www.komnasperempuan.go.id/reads-laporan-independen-komnas-perempuan-tentang-25-tahun-pelaksanaan-kesepakatan-global-beijing-platform-for-action-bpfa25-di-indonesia

Kompas TV. (2019, March 13). Tengku Zul Akui Salah Soal Materi RUU PKS. In *Kompas Petang*. Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=VPZgAwEao5c

Kunthi Tridewiyanti, et al. (2014). *Mewujudkan Perlindungan Hak-hak Perempuan Korban dalam Kebijakan: Himpunan Kertas Posisi dan Kajian dari Berbagai Kebijakan Tahun 2010-2013*. Jakarta: Komnas Perempuan.

Kurnia Indasah. (2014). *Konsep Gender dalam Media Massa Online* (Skripsi,

Komunikasi Penyiaran Islam (KPI) UIN Sunan Kalijaga). Retrieved from http://digilib.uin-suka.ac.id/13823/

Mahbub Ma'afi Ramdlan. (n.d.). Hukum Memakai Cadar, Dalam Pandangan NU. Retrieved from Ayo Berjilbab website: http://ayo-berjilbab.blogspot.com/2018/03/hukum-memakai-cadar-dalam-pandangan-nu.html

Majoran, A. (2015). *'Mothers & Wives: Women's Political Role in Countering Violent Extremism.'* Retrieved from mackenzieinstitute.com/mothers-wives-womens-potential-role-countering-violent- extremism

Maria Rita Hasugian, & Non Koresponden. (2019, September 23). Singapura Tahan 3 TKI Perempuan Dukung dan Danai ISIS, JAD. Retrieved from Tempo.Co website: https://dunia.tempo.co/read/1251326/singapura-tahan-3-tki-perempuan-dukung-dan-danai-isis-jad/full&view=ok

Muhammad Yasin. (2019, September 20). Revisi UU Perkawinan Disetujui, Dua Putusan MK Ini Terlewat Hasil revisi UU Perkawinan dinilai kurang komprehensif. Retrieved from https://www.hukumonline.com/berita/baca/lt5d84a7d22409c/revisi-uu-perkawinan-disetujui--dua-putusan-mk-ini-terlewat/

Mustafainah, Aflina et.al. (2014). *Catatan Tahunan Tahun 2013: Kegentingan Kekerasan Seksual: Lemahnya Upaya Penanganan Negara*. Jakarta: Komnas Perempuan.

Pimpinan Pusat 'Asiyiyah. *Panduan seragam nasional 'Aisyiyah*. , Pub. L. No. 231/SK-PPA/A/X/2019 (2019).

Pleak, E. (1987). *Domestic Tyranny*. New York: Praeger.

Rahel Narda Chaterine. (2019, November 8). Bersejarah! Pertama Kali Perempuan Terpilih Jadi Rektor ITB. Retrieved from https://news.detik.com/berita/d-4777284/bersejarah-pertama-kali-perempuan-terpilih-jadi-rektor-itb

Rifa Nadia Nurfuadah. (2014, Desember). Rektor-Rektor Perempuan di Indonesia. Retrieved from https://news.okezone.com/read/2014/12/01/65/1072983/rektor-rektor-perempuan-di-indonesia

Tirto.id. (2019, June 18). Tubuhku Bukan Milikku. Retrieved from https://www.facebook.com/TirtoID/photos/a.1635613220097454/2400355890289846/?type=1&theater

Ustaz ustazah Quotes. (2018, November). Jangan Takut Berubah. Retrieved from https://www.facebook.com/ustazustazahquotes/photos

/a.169864560466766/325345174918703/?type=3&eid=ARDZcucB-WVY45R7AeAknDF_qe4a__oVMWmNR9YG-eQpdDMxR5Ta3isqtdaJb-Fi4EFXBK_W4YeOQ9YX3D&ifg=1

Yuhyun Park (Ed.). (n.d.). *DQ Global Standards Report 2019 Common Framework for Digital Literacy, Skills and Readiness*. Retrieved from https://www.dqinstitute.org/dq-framework

# Tren Ekonomi dan Keuangan Islam di Indonesia 2020

**Dr. Nur Kholis, S.Ag., S.E.I., M.Sh.Ec.**

Ekonomi Islam di Indonesia baru-baru ini menjadi pusat perhatian dunia. Selain karena berbagai capaian yang membanggakan, dengan dinobatkannya Indonesia sebagai negara peringkat pertama di dunia oleh GIFR (Global Islamic Finance Report) 2019[1] menjadi bukti nyata pengakuan lembaga dunia terhadap progres keuangan Islam di Indonesia. Di antara faktor pendorong pencapaian posisi pertama Indonesia adalah perkembangan regulasi yang diikuti oleh peningkatan ekosistem industri perbankan dan keuangan Syariah. Indonesia merupakan negara dengan jumlah institusi keuangan Syariah terbanyak di dunia dengan regulasi yang sangat memadai, lebih dari 5000 institusi yang terdiri dari Bank Syariah, Asuransi Syariah, Modal Venture Syariah, BPRS, BMT, dan Pegadaian Syariah. Lembaga yang menempatkan Indonesia pada peringkat pertama, ternyata tidak hanya GIFR.

---

[1] GIFR dipublikasikan sejak 2010 hingga kini oleh Cambridge Institute of Islamic Finance, sebuah lembaga sumber intelijen pasar terotentik untuk industri keuangan Syariah global yang berbasis di Inggris.

Edbiz Consulting yang menerbitkan Islamic Finance Country Index (IFCI) 2019 juga menempatkan Indonesia pada peringkat pertama, mengungguli Malaysia yang telah menduduki peringkat pertama sejak tahun 2011. Padahal pada tahun 2018, Indonesia masih menempati peringkat keenam.

Hasil penilaian IFCI 2019 sebagai berikut:

Tabel 1. Skor dan ranking IFCI 2019

| COUNTRIES | 2019 SCORE | 2018 SCORE | CHANGE IN SCORE | 2019 RANK | 2018 Rank | CHANGES IN RANK |
|---|---|---|---|---|---|---|
| INDONESIA | 81.93 | 24.13 | +57.80 | 1 | 6 | +5 |
| MALAYSIA | 81.05 | 81.01 | +0.04 | 2 | 1 | -1 |
| IRAN | 79.03 | 79.01 | +0.02 | 3 | 2 | -1 |
| SAUDI ARABIA | 60.65 | 66.66 | -6.01 | 4 | 3 | -1 |
| SUDAN | 55.71 | 17.09 | +38.62 | 5 | 11 | +6 |
| BRUNEI DARUSSALAM | 49.99 | 10.11 | +39.88 | 6 | 14 | +8 |

Sumber: *Islamic Finance Country Index (IFCI) 2019*

Capaian Indonesia yang diapresiasi oleh GIFR 2019 dan IFCI 2019 dengan menempatkan Indonesia pada peringkat pertama, menandai bahwa tahun 2019 menjadi tahun yang bersejarah dalam *milestone* pengembangan keuangan Islam di Indonesia. Capaian ini membanggakan pemerintah Indonesiakarena ikhtiarnya untuk memajukan keuangan Islam membuahkan hasil. Indonesia

bukan negara agama, akan tetapi negara memberikan kebebasan secara adil kepada warganya untuk mengamalkan ajaran agamanya sepanjang tidak bertentangan dengan dasar negara dan tidak mengancam persatuan dan kesatuan bangsa dan negara.

KNKS (Komite Nasional Keuangan Syariah) yang dibentuk melalui Perpres Nomor 91 Tahun 2016, berdiri tahun 27 Juli 2017, juga menandai *milestone* baru dalam perkembangan keuangan Syariah di Indonesia, yakni untuk pertama kalinya dalam sejarah keuangan Syariah di Indonesia, sebuah lembaga Komite Nasional diketuai oleh Presiden dan diwakili oleh Wakil Presiden. Di satu sisi, hal ini menunjukkan keterlibatan negara dalam mengarahkan dan mengontrol pengembangan keuangan Islam dalam mendukung ekonomi negara. Di sisi lain, hal ini juga menunjukkan bahwa praktik ekonomi dan keuangan Islam bukan hasil kerja golongan tertentu yang hendak memformalkan syariat Islam, tetapi kerja bersama elemen bangsa untuk mewujudkan keseimbangan sistem ekonomi yang dijalankan pemerintah.

KNKS adalah lembaga strategis negara yang berfungsi sebagai mediator dan katalisator untuk kegiatan ekonomi dan keuangan syariah Indonesia bagi semua pelaku kepentingan baik skala nasional maupun Internasional. Tugas KNKS adalah mempercepat, memperluas dan memajukan pengembangan keuangan syariah guna mendukung pembangunan ekonomi nasional. Eksistensi KNKS dengan tugas dan posisi yang strategis tersebut menunjukkan keseriusan pemerintah Republik Indonesia untuk mendukung pengembangan ekonomi dan keuangan syariah pada masa kini dan mendatang. Selain itu, kehadiran KNKS, menegaskan pula bahwa eksistensi ekonomi dan keuangan Islam bukan ancaman bagi demokrasi, Negara Kesatuan Republik Indonesia dan

Bhinneka Tunggal tunggal Ika, karena sebenarnya ide dasar dari pengembangan ekonomi dan keuangan Islam tidak terkait sama sekali dengan ide radikalisme manapun.

Pada masa periode pemerintahan Jokowi – Ma'ruf Amin yang baru dimulai, Masterplan Ekonomi Syariah Indonesia 2019-2024 telah disusun dengan melibatkan semua unsur pemangku kepentingan baik dari sisi regulator, asosiasi dan pelaku usaha serta akademisi dengan penanggung jawab utama dan penerbit Bappenas (Badan Perencana Pembangunan Nasional). Berbagai produk turunan dari Masterplan tersebut telah disusun untuk mewujudkan cita-cita utama yaitu Indonesia yang mandiri, makmur, dan madani dengan menjadi pusat ekonomi syariah terkemuka di dunia (Bappenas, 2018: 35).Jika selama ini terkesan bahwa pengembangan ekonomi syariah masih condong kepada sektor keuangan saja, maka Masterplan Ekonomi Syariah ini berupaya menyeimbangkan berbagai sektor ekonomi syariah, baik sektor riil, keuangan maupun sosial, agar berkembang bersamaan dan saling mendukung. Dengan demikian, fungsi utama Masterplan ini adalah untuk mendukung pengembangan ekonomi syariah Indonesia dengan berbagai sektornya untuk berkontribusi maksimal dalam pembangunan nasional. Berbagai variabel perkembangan yang telah ada tersebut diharapkan memberikan dampak positif bagi perkembangan ekonomi dan keuangan syariah di Indonesia pada masa kini dan masa depan. Bagaimana *forecast* perkembangan ekonomi dan keuangan syariah 2020? Tulisan ini berupaya mengelaborasi peluang ekonomi syariah 2020, di zaman yang disebut sebagai memasuki era revolusi industri 4.0.

## Perkembangan Terkini Berbagai Sektor Ekonomi Islam di Indonesia

Ekonomi dan Keuangan Islam memang dapat disalahpahami hanya untuk umat Islam, atau paling tidak, berbagai kesan akan timbul terhadap istilah itu. Kata "Islam" di belakang ekonomi dan keuangan, menimbulkan kesan bagi sebagian kalangan bahwa ekonomi dan keuangan Islam bersifat eksklusif, lawan dari keniscayaan suatu sistem perekonomian dan keuangan yang harus bersifat inklusif.

Namun, nampaknya kesan eksklusif itu dapat dielakkan dari bumi Indonesia, karena pemerintah Indonesia menganggap bahwa pengembangan ekonomi Islam bukan ancaman bagi persatuan dan kesatuan Indonesia, bahkan justru dianggap sangat potensial untuk mendukung pembangunan nasional, sehingga pemerintah mendukung dengan serius dalam bentuk regulasi dan kebijakan yang berwajah ramah untuk semua elemen bangsa. Bukti nyatanya di tataran praktis. Di beberapa lembaga keuangan Syariah, terdapat cukup banyak nasabah non muslim. Bahkan ada kepala cabang sebuah bank syariah yang juga non Muslim. Berbagai hal tersebut menunjukkan bahwa walaupun bernama ekonomi dan keuangan Islam, namun tidak bersifat eksklusif, namun inklusif.

Penyebutan ekonomi dan keuangan dengan tambahan Islam/ Syariah di belakangnya merupakan suatu penegasan bahwa sistem yang dijalankan adalah merujuk pada tuntunan Islam/Syariah yang sifatnya universal (untuk semua kalangan, inklusif) dan rahmatan lil alamin (menebarkan kasih sayang untuk alam semesta). Umar Chapra menamakan ekonomi Islam dengan sebutan *divine econom- ics,* pihak lain menamakan dengan ekonomi *rabbaniyyah* (berketu-

hanan). Sisi ketuhanan ekonomi Islam bukan pada sisi pelakunya (manusia), tetapi pada sisi sistem yang dijadikan rujukan. Hal ini bisa dilihat juga pada definisi ekonomi Islam menurut para pakar, misalnya M. A. Mannan, adalah "*sosial science which studies the economics problems of people imbued with the values of Islam*" (Mannan, 1986: 18). Pakar lainnya, M. Nejatullah Siddiqi, mendefinisikan ekonomi Islam sebagai "*the muslim thinkers' response to the economic challenges of their times. This response is naturally inspired by the teachings of Qur'an and Sunnah as well as rooted in them*" (Nejatullah Siddiqi, 1991: 21). Dua definisi tersebut merepresentasikan pengertian ekonomi Islam, yang jika disimpulkan yaitu suatu ilmu pengetahuan yang berupaya untuk memandang, meninjau, meneliti, dan akhirnya menyelesaikan permasalahan-permasalahan ekonomi dengan berdasarkan pada nilai-nilai Islam. Inti utamanya adalah kejujuran dan keadilan, dua hal yang universal.

Berbagai definisi yang telah disebutkan tersebut menunjukkan bahwa spektrum ekonomi syariah adalah sangat luas. Semua aktivitas ekonomi yang berlandaskan pada nilai-nilai Al-Quran dan as-Sunnah, dan apa saja yang dilakukan oleh umat Islam secara benar berdasarkan syariat merupakan aktivitas ekonomi syariah. Cakupannya meliputi sektor riil, keuangan, dan filantropi secara luas. Karakteristik utamanya adalah bebas dari elemen riba (bunga), ketidakpastian (*gharar*), judi (*maysir*), dan berbagai larangan lainnya. Dengan demikian, sistem ekonomi Islam memiliki sektor ekonomi yang lebih luas dibanding sistem ekonomi konvensional, yaitu dua sektor ekonomi plus: ekonomi sektor riil dan ekonomi sektor keuangan plus keuangan sosial.

## Sektor Riil Ekonomi Islam

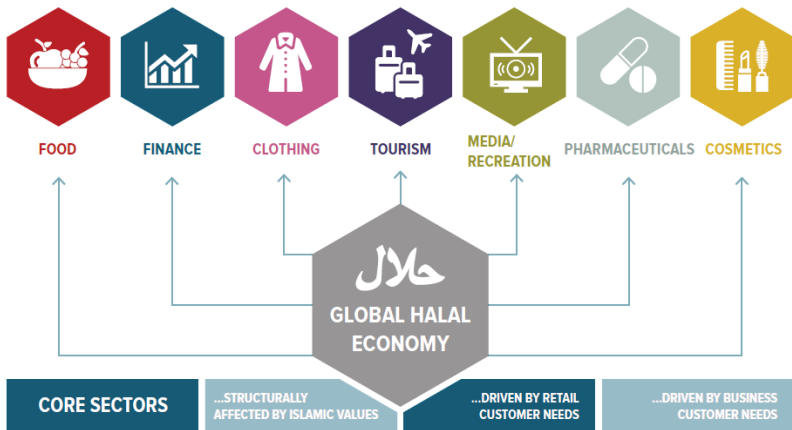
Sektor riil menjadi fokus pengembangan ekonomi syariah ke depan dalam meningkatkan pertumbuhan ekonomi nasional. Sektor riil dalam ekonomi Islam yang telah berkembang cukup pesat adalah sektor produksi dan jasa antara lain: *fashion*, produk-produk kuliner, kosmetika, wisata halal, rumah sakit syariah, hotel syariah, farmasi syariah, dan lain-lain. Sektor-sektor tersebut sudah menerapkan label halal sebagai diferensiasi dari produk lain. Label halal mendapatkan legitimasi yang sangat kuat dari regulasi yang mulai berlaku pada 17 Oktober 2019, yaitu Undang-undang No.33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal (JPH).

Undang-undang JPH tersebut menetapkan bahwa produk halal adalah barang dan/atau jasa yang terkait dengan makanan, minuman, obat, kosmetik, produk kimiawi, produk biologi, produk rekayasa genetik, serta barang gunaan yang dipakai, digunakan, atau dimanfaatkan oleh masyarakat yang telah dinyatakan halal sesuai dengan syariat Islam. Sedangkan proses produk halal adalah rangkaian kegiatan untuk menjamin kehalalan produk yang mencakup penyediaan bahan, pengolahan, penyimpanan, pengemasan, pendistribusian, penjualan, dan penyajian produk (UU No.33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal). Hal ini menunjukkan bahwa halal bukan sekedar produk akhirnya tetapi juga menyangkut keseluruhan proses di dalamnya.

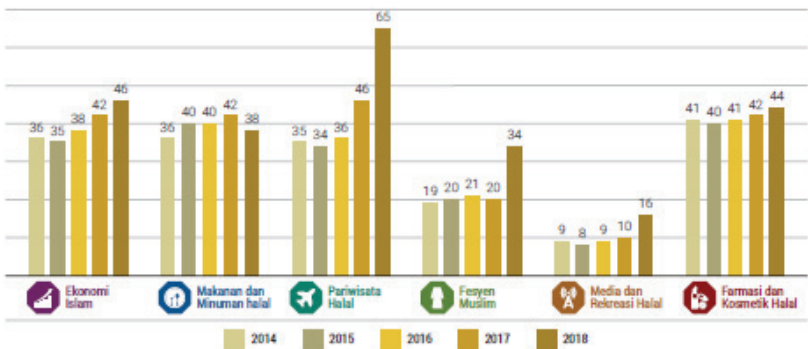
Produk barang dan jasa halal adalah sektor riil yang merupakan bagian tidak terpisahkan dari ekonomi syariah, namun belum begitu berkembang, masih kalah dengan sektor keuangan dan perbankan. Salah satu faktor penyebabnya adalah persepsi dan realitas bahwa sebagian besar sektor industri di Indonesia

secara substansi sudah memenuhi syarat halal, karena di negara yang mayoritas muslim. Persepsi ini secara ekonomi merugikan, karena sertifikasi halal (ramah Muslim) berbagai produk barang dan jasa merupakan persyaratan utama dalam pemenuhan permintaan pasar, baik nasional maupun global. Sertifikasi halal/label halal (ramah muslim) menjadi keniscayaan untuk menembus pasar yang luas, sekaligus memberikan jaminan bahwa produk yang berlabel halal adalah produk yang ramah muslim dan semua orang. Ini menunjukkan bahwa label halal itu bukanlah bentuk eksklusivisme.

Sebagai negara yang mayoritas beragama Islam (87,18 persen dari 232,5 juta jiwa), Indonesia pangsa pasar produk dan jasa halal yang sangat besar. Selain itu, total populasi muslim dunia yang mencapai 1,8 Milyar (State of the Global Islamic Economy 2018/2019: 7), juga merupakan pasar yang sangat menjanjikan bagi produk dan jasa halal. Produk dan jasa halal yang menjadi parameter berbagai lembaga pemeringkatan adalah: *halal food, islamic finance, halal travel, modest fashion, halal media & recreation,* dan *halal pharmaceuticals & cosmetics.* Sektor produk dan jasa tersebut yang juga dijadikan fokus oleh *Indonesia Halal Economy and Strategy Roadmap*, sebagaimana tergambar dari grafik berikut:

Grafik 1. Sektor Inti Ekonomi Halal

Sumber: *Indonesia Halal Economy and Strategy Roadmap*, 2018: 17

Perbandingan skor antarsektor Halal di Indonesia Tahun 2014-2018, sebagaimana disebutkan dalam Masterplan Ekonomi Syariah Indonesia sebagai berikut:

Grafik 2. Perbandingan Antar Sektor Halal

Sumber: Masterplan Ekonomi Syariah Indonesia, 2018: 7

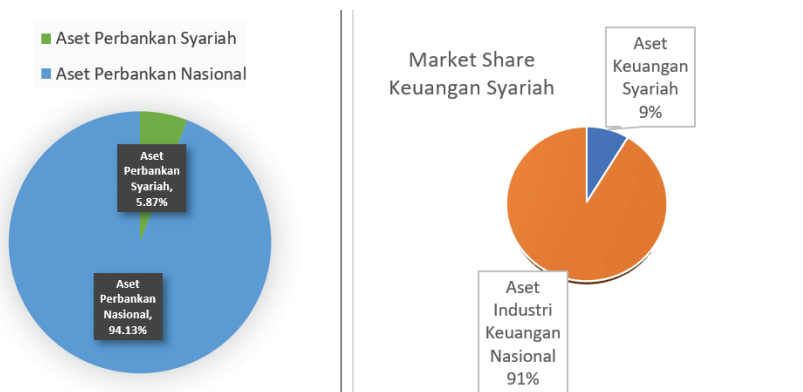
## Sektor Keuangan Syariah: Bank dan Non-bank

Dalam kurun waktu empat puluh tahun terakhir, atau paling tidak dua dasawarsa terakhir, ekonomi keuangan Islam telah berkembang dengan pesat, bahkan saat ini telah menjadi industri yang memiliki kontribusi penting dalam perekonomian nasional tidak hanya di negara-negara Muslim, namun juga di berbagai negara yang mengadopsi keuangan Islam di seluruh dunia. Ekonomi keuangan Islam telah berkontribusi signifikan dalam lingkungan global dengan memfasilitasi diversifikasi risiko dan mewujudkan stabilitas keuangan global. Tidak berlebihan jika dinyatakan bahwa keuangan Islam telah menjadi bagian integral dalam sistem keuangan internasional. Sistem ekonomi dan keuangan berbagai negara, seperti Indonesia, Malaysia, Saudi Arabia, Turki, dan lain-lain, menerapkan sistem ekonomi *dual economic system*, dan sistem keuangannya menganut *dual financial system,* yakni sistem ekonomi dan keuangan ganda berupa sistem ekonomi dan keuangan konvensional dan Syariah yang sah dan berlaku serta berjalan beriringan.

Berlakunya *dual economic and financial system* dipercaya akan melahirkan kompetisi yang sehat dan fair serta akan mewujudkan perilaku bisnis yang berdasarkan nilai-nilai moral, yang pada gilirannya akan meningkatkan *market disciplines* dan pelayanan bagi masyarakat. Semua praktik ekonomi Islam berdasarkan nilai-nilai Syariah yang menjunjung tinggi etika, moral, dan keadilan yang menuntut pelaku ekonomi Syariah memiliki karakter yang baik dalam bertransaksi ekonomi. Hal ini tentu sangat penting dalam rangka membangun karakter bangsa melalui membangun karakter pelaku ekonomi baik di sektor riil maupun sektor keuangan (Kholis, 2011).

Sektor ekonomi keuangan terdiri dari perbankan Syariah dan IKNB (Industri Keuangan Non Bank) Syariah, plus Keuangan Sosial (seperti zakat, wakaf, infak, sedekah, dan lain-lain). Termasuk di dalamnya juga dana haji yang dikelola oleh BPKH (Badan Pengelola Keuangan Haji). Industri Keuangan Syariah yang kategori bank, terdiri dari Bank Umum Syariah (BUS), Unit Usaha Syariah (UUS), dan Bank Pembiayaan Rakyat Syariah (BPRS). Industri Keuangan Non-Bank (IKNB) Syariah terdiri dari asuransi syariah, pegadaian syariah, lembaga pembiayaan syariah, dana pensiun syariah, pasar modal syariah, modal venture syariah, dan lain-lain. Dalam perkembangannya, sektor keuangan ekonomi Islam berkembang lebih cepat dan lebih pesat dibanding sektor riil.

Seiring dengan perkembangan globalisasi, praktik keuangan Islam juga mengglobal dan mendapatkan sambutan yang baik di berbagai benua dan wilayah, baik di Asia, Afrika, Australia, Eropa, Amerika dan Canada, Timur Tengah, dan lain-lain (Perry and Rehman, 2011). *State of the Global Islamic Economy* tahun 2018 menyebutkan bahwa keuangan syariah global pada tahun 2016 tercatat memperoleh pemasukan sebesar USD 2.202 miliar, diproyeksikan pada tahun 2022 meningkat menjadi USD 3.782 miliar.Total aset keuangan Syariah per Juli 2019 mencapai Rp. 1.359 triliun (tidak termasuk saham Syariah). Total aset perbankan Syariah mencapai Rp 494,04 triliun. *Market share* keuangan Syariah mencapai 8,71% dari total aset industri keuangan nasional, sedangkan market share perbankan Syariah baru mencapai 5,87% dari total aset perbankan nasional.

Grafik 3. Aset dan Market Share Perbankan Syariah

Sumber: OJK

Dalam konteks pelaku keuangan Syariah di Indonesia, berdasar data statistik Perbankan Syariah periode Juni 2019, Bank Umum Syariah (BUS) berjumlah 14 BUS, Unit Usaha Syariah (UUS) berjumlah 20 UUS, Bank Pembiayaan Rakyat Syariah (BPRS) berjumlah 164 BPRS. Total aset keseluruhan lembaga keuangan Perbankan Syariah tersebut mencapai hampir Rp 500 Triliun (OJK, *Statistik Perbankan Syariah* (Juni 2019): 4).

Industri Keuangan Non-Bank Syariah IKNB Syariah merupakan industri keuangan yang bidang kegiatannya berkaitan dengan aktivitas di industri asuransi, dana pensiun, modal venture, lembaga pembiayaan, dan lembaga jasa keuangan lainnya, yang dalam opwerasionalnya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah. Secara umum, kegiatan utamanya tidak berbeda jauh dengan IKNB konvensional, namun terdapat karakteristik khusus, dengan mekanisme transaksi yang bersesuaikan dengan prinsip-prinsip

syariah. Gambaran perkembangan IKNB Syariah adalah sebagai berikut:

Tabel 2. Data IKNB Syariah

| No. | Nama Industri | Jumlah Pelaku |
|---|---|---|
| **1.** | Industri Asuransi Syariah | 49 |
| **2.** | Industri Pembiayaan Syariah | 44 |
| **3.** | Industri Modal Venture Syariah | 4 |
| **4.** | Penjaminan Syariah | 3 |
| **5.** | Pegadaian Syariah | 1 |
| **6.** | Lembaga Pembiayaan Ekspor Indonesia (LPEI) | 1 |

Sumber: OJK, Road Map IKNB Syariah, 2015-2019, h. 5-15

Di samping itu terdapat lembaga keuangan Syariah yang beroperasi mirip bank Syariah, namun berbadan hukum koperasi atau Lembaga Keuangan Mikro yang disebut dengan *Baitul Mal Wattamwil* (BMT) (Darsono, *et.al.*, 2018: 261). Data sentral terkait jumlah BMT dan berikut total asetnya sulit ditemukan, karena memang belum terdapat instrumen sentral yang mengakomodir eksistensi BMT secara nasional dan terintegrasi. Perkiraan jumlah BMT di Indonesia saat ini lebih dari 4500 BMT dengan total aset mencapai lebih dari Rp 16 triliun (medcom.id).

## Sektor Keuangan Sosial: Zakat, Infak, Sedekah dan Wakaf

Instrumen keuangan sosial Islam yang saat ini dipraktikkan di Indonesia adalah ZISWAF (Zakat, Infak, Sedekah, dan Wakaf). Menurut Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat. Zakat adalah harta yang wajib dikeluarkan oleh seorang muslim atau badan usaha untuk diberikan kepada yang berhak menerimanya sesuai dengan syariat islam. Infak adalah harta yang dikeluarkan oleh seseorang atau badan usaha di luar zakat untuk kemaslahatan umum. Sedangkan, sedekah adalah harta atau nonharta yang dikeluarkan oleh seseorang atau badan usaha di luar zakat untuk kemaslahatan umum. Undang-undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang wakaf memberikan defisini wakaf dengan perbuatan hukum wakif untuk memisahkan dan/atau menyerahkan sebagian harta benda miliknya untuk dimanfaatkan selamanya atau untuk jangka waktu tertentu sesuai dengan kepentingannya guna keperluan ibadah dan/atau kesejahteraan umum menurut syariah. Dalam perkembangannya ada yang disebut wakaf uang (*cash wakaf/waqf al-nuqud*) yang berarti wakaf yang dilakukan seseorang, kelompok orang, lembaga atau badan hukum dalam bentuk uang tunai.

Menurut BAZNAS, pada tahun 2019 potensi zakat mencapai 233,8 triliun Rupiah per tahun, bahkan jika menerapkan kebijakan zakat sebagai insentif pajak yang ideal (zakat sebagai pengurang pajak) bisa mencapai 462 Triliun Rupiah (http://republika.co.id/berita/punxdq440/seberapa-besar-potensi-zakat-di-indonesia). Berapa yang dapat dikumpulkan dari potensi tersebut? Menurut Statistik Zakat Nasional 2019 yang dipublikasikan pada pada tahun 2018 terkumpul dana zakat sekitar Rp 5 triliun, jika keseluruhan total dengan dana infak, sedekah dan CSR mencapai Rp 8 triliun

(Statistik Zakat Nasional 2018: 16). Ini menunjukkan masih sangat jauh dari potensinya, padahal dana zakat telah terbukti dapat mengurangkan angka kemiskinan (Beik, 2010)

Tabel 3. Pengumpulan ZIS Berdasarkan Jenis Dana

| **Jenis Dana** *Fund Types* | **Realisasi 2018** *Realization 2018* | **%** |
|---|---|---|
| 1 | 2 | 3 |
| Zakat Maal-Penghasilan *Zakat Maal-Profession* | 3,302,249,700,640 | 40.68 |
| Zakat Maal Badan *Zakat Maal Organization* | 492,422,843,634 | 6.07 |
| Zakat Fitrah *Zakat FItrah* | 1,112,605,640,958 | 13.71 |
| Infak/Sedekah Terikat *Destined Infak/Sedekah* | 963,154,055,758 | 11.87 |
| Infak/Sedekah Tidak Terikat *Undestined Infak/Sedekah* | 1,439,878,355,805 | 17.74 |
| CSR *CSR* | 114,347,788,466 | 1.41 |
| Dana Sosial Keagamaan Lainya *Other Socio-Religious Funds* | 692,939,298,007 | 8.54 |
| **Total** | **8,117,597,683,267** | **100.00** |

Sumber: Statistik Zakat Nasional 2018, 2019: 16

Data statistik juga menunjukkan bahwa total pengumpulan ZIS oleh LAZ meningkat 65,5%, sehingga capaian pengumpulannya melebihi total keseluruhan pengumpulan BAZNAS Kabupaten/Kota se Indonesia. BAZNAS Pusat dan Propinsi juga mengalami kenaikan yang signifikan, masing-masing 34,41% dan 23,21%. Tentu angka tersebut merupakan angka yang sangat potensial untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat jika dapat terealisasi Pengumpulan dananya.

Tabel 4. Total Pengumpulan ZIS oleh LAZ

| Pengelola Zakat *Zakat Managers* | Pengumpulan 2017 *Collection in 2017* | | Pengumpulan 2018 *Collection in 2018* | | Pertumbuhan *Growth* | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Jumlah Dana *Total Amount* | % | Jumlah Dana *Total Amount* | % | Jumlah Dana *Total Amount* | % |
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 |
| BAZNAS | 153,542,103,405 | 2.47 | 206,374,175,575 | 2.54 | 52,832,072,170 | 34.41 |
| BAZNAS Provinsi | 448,171,189,258 | 7.20 | 552,209,167,922 | 6.80 | 104,037,978,664 | 23.21 |
| BAZNAS Kab/Kota | 3,426,689,437,619 | 55.05 | 3,171,701,720,388 | 39.07 | -254,987,717,231 | -7.44 |
| LAZ | 2,195,968,539,189 | 35.28 | 3,634,332,619,382 | 44.77 | 1,438,364,080,193 | 65.50 |
| OPZ Dalam Pembinaan Kelembagaan | 0 | 0.00 | 552,980,000,000 | 6.81 | 552,980,000,000 | 100.00 |
| **Total** | **6,224,371,269,471** | **100.00** | **8,117,597,683,267** | **100.00** | **1,893,226,413,796** | **30.42** |

Sumber: Statistik Zakat Nasional 2018, 2019: 20

Sedangkan potensi aset wakaf per tahun, menurut BWI (Badan Wakaf Indonesia) mencapai Rp 2.000 triliun dengan luas tanah wakaf mencapai 420.000 hektare. Potensi wakaf uang mencapai sekitar Rp 77 triliun. Namun potensi yang besar tersebut belum dapat terealisir digali. Wakaf yang terealisasi baru mencapai Rp 400 miliar aset wakaf dan Rp 185 miliar wakaf uang (Media Indonesia, 14 Mei 2019; Kompas, 27 September 2019) . Secara logika, dipercaya bahwa integrasi dan sinergi antara tiga sektor ekonomi Syariah, yakni sektor riil, sektor keuangan, dan sektor religius/sosial, akan membuat perkembangan ekonomi Syariah di Indonesia lebih cepat berkembang.. Untuk itu, perlu upaya sungguh-sungguh agar ketiga sektor tersebut secara bersama-sama saling bersinergi dan terintegrasi secara teoritis maupun praktis agar ketiga sektor tersebut dapat tumbuh lebih cepat. Sejalan dengan itu maka kemudahan akses masyarakat terhadap produk, kualitas

pelayanan, serta infrastruktur di semua industri keuangan syariah maupun keuangan sosial juga ditingkatkan. Kemudahan akses dan peningkatan keuntungan berdimensi duniawi dan ukhrawi untuk sektor riil juga perlu terus ditingkatkan. Dengan demikian, secara keseluruhan ekonomi syariah dapat berperan secara siginifikan dan optimal dalam pembangunan nasional dan menyejahterakan umat dan masyarakat.

## Dukungan Regulasi dan Kebijakan

Regulasi dan kebijakan terkait dengan ekonomi dan keuangan Syariah di Indonesia sudah cukup komprehensif. Regulasi terkait eksistensi industri baik perbankan Syariah, asuransi Syariah, sukuk/SBSN (Surat Berharga Syariah Negara), zakat, wakaf, dan lain-lain sudah memadai untuk menjamin keberlangsungan usaha. Untuk menyebut di antaranya, misalnya Undang-undang Nomor 19 tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara (SBSN), Undang-undang No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, Undang-undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Zakat, Undang-undang No. 40 Tahun 2014 tentang Perasuransian, Undang-undang No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf, Undang-undang No. 3 Tahun 2006 yang mengatur tentang kewenangan Pengadilan Agama dalam menangani perkara Ekonomi Syariah, dan lain-lain, termasuk berbagai regulasi turunan dan pendukungnya. Di antara regulasi dan kebijakan yang sangat strategis adalah Perpres Nomor 91 Tahun 2016 yang mengamanahkan berdirinya KNKS (Komite Nasional Keuangan Syariah), sebuah lembaga strategis negara yang berfungsi sebagai mediator dan katalisator untuk kegiatan ekonomi dan keuangan syariah Indonesia bagi semua pelaku kepentingan baik skala nasional maupun Internasional.

Selain itu, berbagai kebijakan baik dalam bentuk peraturan maupun dokumen roadmap ataupun masterplan yang diterbitkan oleh lembaga-lembaga yang established seperti OJK (Otoritas Jasa Keuangan), BI (Bank Indonesia), Bappenas RI, dan lain-lain terkait dengan ekonomi dan keuangan Syariah menunjukkan dukungan pemerintah dalam bentuk politik ekonomi yang berprinsipkan pada prinsip-prinsip ekonomi Islam sangat jelas dan menjanjikan peluang pengembangan ekonomi dan keuangan Syariah di Indonesia. Tekad dan cita-cita untuk menjadikan Indonesia sebagai kiblat ekonomi dan keuangan Syariah dunia mendapatkan momentum yang sangat baik dan kondusif.

Kebijakan dalam bentuk dokumen *roadmap* ataupun masterplan antara lain Masterplan Arsitektur Keuangan Syariah, *Roadmap* Perbankan Syariah, Roadmap IKNB Syariah, Roadmap Pasar Modal Syariah, *Roadmap* Pengembangan Keuangan Syariah Indonesia 2017-2019, *Indonesia Halal Economy and Strategy Roadmap*, dan yang paling komprehensif adalah Masterplan Ekonomi Syariah Indonesia 2019-2024. Berbagai rancangan masa depan ekonomi dan keuangan Syariah Indonesia dijabarkan dengan sistematis dalam berbagai dokumen tersebut.

Berbagai dukungan regulasi dan kebijakan tersebut di atas menunjukkan keseriusan pemerintah Republik Indonesia untuk mendukung pengembangan ekonomi dan keuangan Syariah pada masa kini dan mendatang, sekaligus menegaskan bahwa eksistensi ekonomi dan keuangan Islam bukan ancaman bagi demokrasi, Negara Kesatuan Republik Indonesia dan Bhinneka Tunggal Ika,, karena ide dasar dari pengembangan ekonomi dan keuangan Islam tidak terkait sama sekali dengan ide radikalisme manapun. Keterlibatan negara dalam mengarahkan dan mengontrol

pengembangan ekonomi Islam sangat positif bagi memastikan bahwa arah pengembangan ekonomi Islam tidak melenceng dari cita-cita luhurnya.

## Peluang pengembangan Ekonomi Islam: Menuju Indonesia menjadi Rujukan Ekonomi Islam Global

Hal yang sangat mendorong terwujudnya peluang besar bagi pengembangan ekonomi keuangan Syariah di Indonesia adalah mayoritas penduduk Indonesia adalah muslim dengan total populasi mencapai 87,2% dari total penduduk, yaitu berjumlah 209,1 juta jiwa. Jumlah muslim di Indonesia tersebut merupakan 13,1% penduduk muslim di dunia. Ini merupakan potensi pasar yang sangat besar, sekaligus potensi pelaku usaha yang juga sangat besar. Persoalann yang timbul kemudian adalah adanyapotensi pasar yang besar tidak dibarengi dengan pertumbuhan pangsa pasar yang juga besar. Sebagaimana terlihat dari data di atas, pangsa pasar baru seputar 6% untuk perbankan Syariah dan 8% untuk keuangan Syariah secara keseluruhan. Untuk itu, perlu diterpakan formula strategis yang semakin meningkatkan inklusivitas ekonomi dan keuangan syariah. Ekonomi Syariah harus inklusif yakni menjangkau seluruh lapisan masyarakat, tidak hanya hanya kalangan tertentu yang dianggap penting. Industri keuangan syariah juga harus inklusif, yakni harus dapat memenuhi semua kebutuhan pembiayaan dalam skala kecil, skala menengah, skala pembiayaan besar secara keseluruhan dalam rangka berkontribusi optimal dalam pembangunan nasional di Indonesia.

Faktor pendukung untuk memajukan ekonomi Syariah di Indonesia sangat banyak. Eksistensi Komite Nasional Keuangan

Syariah (KNKS) yang langsung dipimpin oleh Presiden merupakan faktor pendukung yang kuat dalam memajukan bidang keuangan Syariah. Hadirnya KNKS juga menunjukkan kuatnya komitmen pemerintah Republik Indonesia untuk bersinergi memajukan keuangan syariah di Indonesia. Seluruh pemangku kepentingan yang terkait dengan industri keuangan syariah, seperti Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia sebagai lembaga pembuat fatwa, para akademisi, lembaga pendidikan, organisasi penggiat ekonomi dan keuangan syariah, pelaku industri serta asosiasinya, dan tentunya masyarakat secara keseluruhan merupakan pihak yang sangat diharapkan berperan sesuai dengan kapasitas dan peran masing-masing dalam pengembangan industri keuangan syariah di Indonesia dalam rangka berkontribusi optimal bagi pembangunan nasional. Penyelenggaraan *Indonesia Sharia Economic Festival* (ISEF), 12-16 November 2019 menjadi bentuk nyata wujudnya even besar ekonomi Syariah Indonesia yang mengkolaborasikan seluruh sektor ekonomi Islam dan seluruh stakeholdernya. Jika hal itu dapat diwujudkan dalam kolaborasi nyata dalam aktivitas riil sesuai bidang masing-masing, maka ekonomi Syariah tentu akan dapat berperan lebih optimal dalam memajukan ekonomi nasional mensejahterakan umat dan masyarakat Indonesia.

*Ma'ruf Amin effect* perlu diperhitungkan dalam memajukan ekonomi dan keuangan Syariah di Indonesia. Posisi Ma'ruf Amin sebagai wakil presiden yang sebelumnya menjadi pihak yang sangat aktif memajukan ekonomi dan keuangan Syariah dalam posisi sebagai Ketua DSN MUI dan bahkan Ketua MUI Pusat, tentu posisi barunya yang lebih powerful dibanding posisi sebelumnya, akan memberikan peluang besar bagi beliau untuk lebih nyata merealisasikan bahwa ekonomi dan keuangan syariah adalah

suatu sistem yang dapat bersinergi dengan pembangunan ekonomi nasional, bukan hal yang bertentangan dengan nasionalisme apalagi ancaman, dan bahkan merupakan sistem yang sangat potensial untuk memajukan ekonomi nasional. Hal ini sejalan juga dengan apa yang diyakini oleh Bank Indonesia, bahwa di tengah ketidakstabilan ekonomi global saat ini, yang menjadi arus baru penguat perekonomian nasional ada pada ekonomi Syariah (Republika, 8-11-2019).

Hadirnya Masterplan Ekonomi Syariah Indonesia, Indonesia Halal Economy and Strategy Roadmap, dan berbagai *roadmap* spesifik seperti *Roadmap* Perbankan Syariah, *Roadmap* Pasar Modal Syariah, dan *Roadmap* IKNB Syariah yang kemudian diintegrasikan oleh *Roadmap* Keuangan Syariah Indonesia merupakan suatu langkah yang strategis dan futuristik untuk mengkolaborasikan seluruh pemangku kepentingan yang terkait dengan pengembangan ekonomi dan keuangan Syariah di Indonesia untuk memajukan dan semakin menguatkan peran ekonomi Syariah dalam menopang pembangunan nasinal dan mensejahterakan ekonomi umat dan masyarakat.

Masterplan dan *roadmap* merupakan dokumen yang hidup sehingga bersifat dinamis menyesuaikan berbagai perkembangan dan masukan dari pemangku kepentingan. Oleh karena itu, seluruh elemen pemangku kepentingan perlu memahami dan selanjutnya berkontribusi secara nyata untuk memajukan ekonomi dan keuangan syariah di Indonesia. Jika hal itu dapat diwujudkan, tahun 2020 menjadi tahun yang sangat menjanjikan perkembangan semua sektor ekonomi Islam, baik sektor riil, keuangan bank maupun non-bank dan keuangan sosial melebihi tahun-tahun sebelumnya. Hal itu tentu akan menandai pencapaian tahun 2020

sebagai *starting year* yang berkontribusi besar di banding tahun-tahun sebelumnya dalam mewujudkan Indonesia menjadi kiblat ekonomi dan keuangan syariah dunia. Namun, diprediksi bahwa perkembangannya akan berlangsung gradual dan bertahap, tidak sekonyong-konyong besar, karena pengembangan ekonomi Islam melibatkan banyak faktor. Di antara faktor yang sangat penting adalah tingkat literasi masyarakat, padahal dalam hal ini masih sangat rendah.

Hal penting yang perlu dicermati dalam masterplan ekonomi syariah adalah telah dipetakannya siapa saja pemangku kepentingan terkait ekonomi dan keuangan syariah di Indonesia (seperti KNKS, kementerian, dan lembaga lainnya, serta asosiasi/organisasi masyarakat). Selanjutnya, perlu dipetakan juga peran apa yang dapat dimainkan oleh para pemangku kepentingan tersebut dalam memajukan ekonomi dan keuangan syariah. Pertanyaan lainnya adalah perlu memetakan siapa yang melakukan apa dan bagaimana suatu kebijakan telah dirumuskan dengan baik. Hal ini penting untuk menentukan arah serta mensinergikan kekuatan besar ekonomi dan keuangan syariah yang sebelumnya masih terpisah dan bergerak sendiri-sendiri (Masterplan, 2018: 26-27), misalnyapemangku kepentingan KNKS, instansi yang terkait adalah berbagai kementerian dan regulator. Peran dari lembaga-lembaga tersebut dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 5. Pemetaan Peran Institusi Terkait Pengembangan Keuangan Syariah

| Instansi | Peran | Industri yang didukung |
|---|---|---|
| Kementerian Keuangan | Regulator | Makanan halal, pariwisata halal, modest fashion, obat & kosmetik halal, media dan rekreasi halal, UMKM, ekonomi digital, energi terbarukan, keuangan syariah, ZISWAF, legal |
| Kementerian Agama | | ZISWAF, SDM, legal, Keuangan Haji |
| Kemenko Perekonomian | Koordinator | Makanan halal, pariwisata halal, modest fashion, obat & kosmetik halal, media dan rekreasi halal, UMKM, ekonomi digital, energi terbarukan, keuangan syariah, ZISWAF |
| Kementerian BUMN | Regulator | Makanan halal, pariwisata halal, modest fashion, obat & kosmetik halal, media dan rekreasi halal, UMKM, legal |
| Kementerian Koperasi dan UKM | Regulator | Makanan halal, pariwisata halal, modest fashion, obat & kosmetik halal, media dan rekreasi halal, UMKM, Legal |

| | | |
|---|---|---|
| Bank Indonesia | Regulator | Makanan halal, pariwisata halal, modest fashion, obat & kosmetik halal, media dan rekreasi halal, UMKM, ekonomi digital, energi terbarukan, keuangan syariah, ZISWAF, sumber daya manusia, legal |
| OJK | Regulator | Ekonomi digital, keuangan syariah, SDM. Legal |
| LPS | Regulator | Keuangan Syariah, legal |
| MUI | Regulator | Makanan Halal, Pariwisata Halal, Modest Fashion, obat & kosmetik halal, media dan rekreasi halal, UMKM, ekonomi digital, energi terbarukan, keuangan syariah, ZISWAF, legal, riset-pengembangan, legal |
| Bappenas | Koordinator | Makanan halal, pariwisata halal, modest fashion, obat & kosmetik halal, media dan rekreasi halal, umkm, ekonomi digital, energi terbarukan, keuangan syariah, ZISWAF |

Sumber: Masterplan Ekonomi Syariah Indonesia, 2018: 26-27

Menurut kajian yang dilakukan OJK, indeks literasi keuangan Syariah di Indonesia pada tahun 2016 baru mencapai 8.11 % (KNKS, 2019). Padahal *awareness* dan literasi merupakan elemen fundamental untuk mengembangkan ekonomi dan keuangan syariah. Oleh karena itu, diperlukan program edukasi, sosialisasi, publikasi, dan lain-lain metode peningkatan literasi keuangan dengan memanfaatkan berbagai kanal komunikasi yang mungkin digunakan. Kanal media ibadah *mahdah* pun bisa digunakan, misalnya media khutbah. Materi khutbah jumat yang sederhana dan mudah disampaikan terkait ekonomi dan keuangan syariah perlu disusun untuk meningkatkan kesadaran. Hal-hal teknis yang rumit perlu dihindari sehingga khatib yang tidak punya *background* ekonomi dan keuangan tidak memiliki keengganan untuk menyampaikan. Kanal media khutbah jumat ini perlu digarap serius, karena kanal ini sangat murah dan bisa dilakukan berkelanjutan. Agar lebih maksimal, kerjasama dengan pihak-pihak tertentu misalnya Dewan Masjid Indonesia dan ormas-ormas keislaman (NU, Muhammadiyah, Persis dan lain-lain) perlu diperkuat

Kanal media sosial dan segala kanal yang berkaitan dengan internet juga harus dipertingkatkan dan dioptimalkan. Hal ini mengingat bahwa mayoritas masyarakat Indonesia apalagi generasi milenial adalah generasi yang akrab dengan teknologi informasi terkini. Perlu disusun konten-konten singkat yang bisa dibuat berseri untuk mengoptimalkan tingkat literasi ekonomi dan keuangan syariah masyarakat. Pada intinya, kampanye besar-besaran tentang kemudahan akses, fasilitas yang mengadopsi kemajuan teknologi dan *user friendly* serta adanya benefit nyata dan halal yang berdimensi duniawi dan ukhrawi terkait dengan aplikasi ekonomi

keuangan syariah perlu terus ditingkatkan melalui berbagai media, baik daring maupun luring, media konvensional maupun media daring, media sosial, dan lain-lain. Hal itu perlu menjadi perhatian serius pada tahun 2020 agar potensi ekonomi keuangan Syariah Indonesia yang begitu besar dapat dimaksimalkan mengejawantah menjadi kenyataan.

Selain itu, pada Oktober 2018, World Giving Index oleh Charities Aid Foundation menempatkan Indonesia sebagai posisi pertama negara dengan paling dermawan dengan skor 59%. Bahkan datanya menunjukkan 78% orang Indonesia senang mendonasikan uang (Media Indonesia, 14 Mei 2019). Dengan prestasi ini, pada tahun 2020 kegemaran untuk berderma masyarakat akan terus meningkat, dan itu merupakan peluang yang sangat baik untuk lebih mengembangkan koleksi dan pengembangan keuangan sosial Islam yang lebih banyak dan bermanfaat luas, terlebih lagi jika ditambah dengan peningakatan literasi keuangan sosial Islam yang lebih masif melalui berbagai lini, baik off line maupun on line (social media, website, dan lain).

Partnership institusi pengelola zakat dengan berbagai pihak perlu terus ditingkatkan dan disosialisasikan mekanisme dan hasilnya kepada masyarakat lebih masif. Partnership institusi zakat dengan e-commerce, *platform crowdfunding* yang daring seperti Kitabisa.com sebagaimana dilakukan BAZNAS, Rumah Yatim, Global Zakat, Dompet Dhuafa, LazisMU, Rumah Zakat, and NU Care-LazisNU. Partnership dengan berbagai kanal yang berbasis *digital payment* (seperti Go Pay, OVO, dan lain-lain) juga perlu terus ditingkatkan dan diperluas. Hal ini mengingat bahwa trend masyarakat ke depan *cashless society*. Kalau hal-hal itu lebih masif lagi mengkampanyekan, dengan konten-konten yang menyentuh

dan mencerahkan, pada tahun 2020 diperkirakan akan terjadi peningkatan jumlah pengumpulan zakat, infak, dan sedekah yang signifikan.

Aspek lain yang perlu mendapatkan perhatian adalah wakaf uang. Wakaf uang dapat menjadi sarana yang strategis dan efektif untuk meningkatkan keterlibatan masyarakat dalam proyek-proyek sosial yang akan meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Kampanye nilai strategis dan benefit yang sangat besar dari wakaf uang perlu dimasifkan juga dengan memanfaatkan berbagai kanal komunikasi dan sosialisasi, baik off line maupun online sebagaimana yang telah dipaparkan dalam mengelola zakat di atas. Di antara nilai strategis wakaf uang antara lain:[2]

1. Siapapun bisa. Kini, orang yang ingin wakaf tidak harus menunggu menjadi kaya. Minimal berwakaf Rp. 1.000.000 (satu juta rupiah), ia mendapat Sertifikat Wakaf Uang.
2. Jaringan luas. Kapan pun dan di manapun anda bisa setor wakaf uang. BWI telah bekerjasama dengan Lembaga Keuangan Syariah untuk memudahkan penyetoran.
3. Uang tak berkurang. Dana yang diwakafkan, tidak akan berkurang jumlahnya, justeru akan berkembang melalui investasi yang aman, dengan pengelolaan secara amanah, bertangung jawab, professional, dan transparan.

---

[2] Alur wakaf uang: (1). Wakif datang ke LKS-PWU (2). Mengisi akta Ikrar Wakaf (AIW) dan melampirkan fotokopi kartu identitas diri yang berlaku (3). Wakif menyetor nominal wakaf dan secara otomatis dana masuk ke rekening BWI (4). Wakif Mengucapkan Shighah wakaf dan menandatangani AIW bersama dengan: (a) 2 orang saksi (b) pejabat bank sebagai Pejabat Pembuat AIW (PPAIW) (5). LKS-PWU mencetak Sertifikat Wakaf Uang (SWU) (6). LKS-PWU memberikan AIW dan SWU ke Wakif..

4. Manfaat berlipat. Hasil investasi dana itu akan bermanfaat untuk peningkatan prasarana ibadah dan sosial, serta kesejahteraan masyarakat (social benefit).
5. Investasi akhirat. Manfaat yang berlipat itu menjadi pahala wakif yang terus mengalir, meski sudah meninggal, sebagai bekal di akhirat.

Peran pesantren memajukan ekonomi dan keuangan Syariah perlu mendapat perhatian. Hingga kini, potensi pesantren untuk menjadi penggerak ekonomi syariah belum dioptimalkan untuk dimanfaatkan. Terutama di beberapa daerah yang banyak memiliki potensi untuk pengembangan ekonomi syariah. Selain itu pesantren juga terus dipacu untuk melahirkan entrepreneur baru sehingga bisa mendorong pengembangan ekonomi syariah. Pihak pemangku kebijakan (seperti BI, OJK, Kemenkeu, Kemenkop UKM, BAZNAS, LAZNAS, dan lain-lain) perlu menggenjot peran pesantren dengan lebih memasukkan kurikulum kewirausahaan di lingkungan pesantren, dimana pesantren dapat melahirkan para santri yang tidak hanya punya ilmu fiqih tapi juga ekonomi. Tahun 2020, jika potensi pesantren digarap dengan baik dan optimal, akan mengakselerasi perkembangan ekonomi dan keuangan Syariah di Indonesia.

Hal lain yang juga perlu mendapatkan perhatian adalah ketersedian SDM berkualitas. Terus berkembangnya sektor riil ekonomi Islam dan industri keuangan dan perbankan syariah mendorong meningkatnya kebutuhan SDM berkualitas dan bahkan di era revolusi industri 4.0, SDM tersebut harus betul-betul berwawasan global. SDM nya harus mampu *think globally, act locally* atau bahkan didorong untuk *think globally, act globally*. Untuk itu, dibutuhkan upaya serius berbagai perguruan tinggi

untuk mampu menstandarkan lulusannya agar kompeten dan mampu bersaing secara global.

Ekonomi dan keuangan Islam tahun 2020 diprediksi akan semakin meningkat pertumbuhannya, lebih tinggi dari tahun sebelumnya, dengan dukungan faktor pendorong sebagai berikut: semakin meningkatnya awareness umat Islam untuk menjadikan Islam sebagai *way of life*, salah satunya berekonomi sesuai syariah. Faktor semakin masifnya gerakan pengembangan ekonomi keuangan Islam yang dilakukan pemerintah setelah terbentuknya KNKS juga akan semakin meningkatkan integrasi berbagai sektor ekonomi keuangan Islam ke dalam suatu layanan yang lebih nyata dan mudah dipahami masyarakat, sehingga layanan ekonomi keuangan syariah semakin mampu memenuhi ekspektasi masyarakat. Selanjutnya, faktor gerakan dan aktivitas untuk meningkatkan literasi keuangan masyarakat yang dilakukan berbagai lembaga besar seperti OJK, BI, KNKS, perguruan tinggi, pesantren dan lain-lain juga akan menjadi faktor penting untuk semakin meningkatkan tingkat partisipasi dan keterlibatan berbagai elemen masyarakat untuk mengakses berbagai layanan ekonomi dan keuangan syariah yang selanjutnya akan berpengaruh positif bagi perkembangan praktik ekonomi dan keuangan syariah di tahun 2020.

## Penutup

Tahun 2020 merupakan tahun optimis bagi pengembangan ekonomi dan keuangan Islam di Indonesia, sekaligus tahun pembuktian bagi *Ma'ruf Amin's effect* dalam akselerasi ekonomi dan keuangan syariah yang akan menjadi lebih atraktif dibanding tahun-tahun sebelumnya. Berbagai sektor ekonomi Islam, baik sektor riil maupun keuangan (plus keuangan sosial) diprediksi akan mengalami perkembangan yang signifikan dan impresif walaupun tidak akan sekonyong-konyong menjadi besar. Berbagai variabel pendukung pengembangan akan bergerak dinamis dengan bimbingan masterplan ekonomi syariah dengan motor penggerak KNKS dan lembaga-lembaga lainnya yang semuanya akan mengarah pada titik yang searah yaitu menuju terwujudnya Indonesia menjadi kiblat dan rujukan ekonomi Islam dunia dan peran nyata ekonomi Islam dalam berkontribusi bagi pembangunan ekonomi nasional.

Keuangan syari'ah akan berkembang pda tahun 2020 ”

## Daftar Pustaka

Ali Sakti, et.al. 2017. *Memberdayakan Keuangan Mikro Syariah Indonesia,* Jakarta: Tazkia Publishing in cooperation with Bank Indonesia

Bappenas RI, *Masterplan Arsitektur Keuangan Syariah*, Jakarta, 2018

Bappenas RI, *Masterplan Ekonomi Syariah 2019-2024*, Jakarta, 2018

BAZNAS, *Indonesia Zakat Outlook 2019*, Jakarta, 2018

BAZNAS, *Statistik Zakat Nasional 2018*, Jakarta, Juli 2019

Cambridge Institute of Islamic Finance. 2019. *GIFR (Global Islamic Finance Report)* 2019

Darsono, et.al. 2017. *Masa Depan Keuangan Syariah Indonesia,* Jakarta: Tazkia Publishing in cooperation with Bank Indonesia

Darsono, et.al. 2018. *Peta Keuangan Mikro Syariah Indonesia,* Jakarta: Tazkia Publishing in cooperation with Bank Indonesia

Edbiz Consulting (2019), *Islamic Finance Country Index* (IFCI) 2019

Frederick V. Perry and Scheherazade S. Rehman. 2011. "Globalization of Islamic Finance: Myth or Reality?", *International Journal of Humanities and Social Science,* Vol. 1 No. 19; December 2011

http://medcom.id

http://sikapiuangmu.ojk.go.id/

https://ojk.go.id/

https://www.bi.go.id/id/Default.aspx

Indonesia Halal Lifestyle Center, *Indonesia Halal Economy and Strategy Roadmap*, Jakarta: 2018

Irfan Syauqi Beik. 2010. *Economic Role of Zakat in Reducing Poverty and Income Inequality.* Germany: Lambert

Kompas, 27 September 2019

M. Abdul Mannan. (1986. *Islamic Economics; Theory and Practice*, Cambride: Houder and Stoughton Ltd

Media Indonesia, 14 Mei 2019

Nur Kholis, “Praktik Ekonomi Islam di Indonesia dan Implikasinya bagi Pembangunan Karakter Bangsa”, *AHKAM, Jurnal Hukum Islam*, Vol.13, NO. 02, ISSN 1411-271X, Nop 2011

OJK, Buku-buku yang diterbitkan 2018 dan 2019 tentang Perbankan, Pasar Modal, Asuransi, Pergadaian, Lembaga Pembiayaan, Penjaminan, Lembaga Keuangan Lainnya, dan lain-lain.

OJK, *Roadmap IKNB Syariah*, Jakarta, 2015

OJK, *Roadmap Pasar Modal Syariah*, Jakarta, 2015

OJK, *Roadmap Pengembangan Keuangan Syariah Indonesia 2017-2019*, Jakarta, 2016

OJK, *Roadmap Perbankan Syariah*, Jakarta, 2015

OJK, *Statistik Perbankan Syariah* (Juni 2019)

Perpres Nomor 91 Tahun 2016 yang mengamanahkan berdirinya KNKS (Komite Nasional Keuangan Syariah),

Republika, 8 November 2019

Siddiqi, Muhammad Nejatullah. 1991. “Islamic Economic Thought: Foundations, Evolution and Needed Direction”, dalam AbulHasan M. Sadeq *et al.* (eds.), *Development and Finance in Islamic,* Petaling Jaya: International Islamic University Press.

Thomson Reuters, (2018), *State of the Global Islamic Economy 2018/2019*

Undang-undang No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah

Undang-undang No. 3 Tahun 2006 tentang Pengadilan Agama

Undang-undang No. 40 Tahun 2014 tentang Perasuransian

Undang-undang No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf

Undang-undang Nomor 19 tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara (SBSN)

Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat

Undang-undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang zakat

## Salafisme dalam Konteks Sosio-Politik di Indonesia Kontemporer

**Krismono, SHI, MSI.**

Di Indonesia, geliat gerakan Islam transnasional yang secara dominan berasal dari Timur Tengah ini dapat disaksikan dari sejumlah pengamatan, seperti melalui ekspresi simbol-simbol, identitas, jejaring, agensi, pengikut, dan vitalitas gerakan. Dalam konteks ekonomi-politik, Salafisme atau gerakan Salafi-Wahabi merupakan representasi gerakan Islam transnasional yang paling berhasil dalam memanfaatkan peluang-peluang yang ditawarkan globalisasi dibandingkan bentuk-bentuk religiositas Islam lainnya. Hal ini nampak pada pengaruhnya yang mampu secara lebih baik mengatasi dan menghilangkan acuan batas-batas teritorial negara, budaya, dan sejarah (Fealy, 2005). Selain itu, kemampuannya melakukan pengadopsian dan pengadaptasian terhadap perangkat-perangkat teknologi informasi terutama melalui internet dengan menciptakan ruang publik Islam berbasis ‘cyber’ memang sudah tidak diragukan lagi (Iqbal, 2014).

Platform-platform media baru pun seperti Facebook, Twitter, Whatsapp, Instagram, Line, dan YouTube dimanfaatkannya secara lebih efektif sebagai mesin untuk memerluas jaringan, mempromosikan gagasan-gagasan dan mengartikulasikan identitas. Dampak serius ke depannya bagi Indonesia adalah munculnya otoritas-otoritas keagamaan baru yang siap bersanding atau bahkan menggeser otoritas

keagamaan lama (tradisional) yang sudah mapan, baik itu dari otoritas keagamaan Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, maupun Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Salafisme memang sejak awal berdirinya dan melalui pengalaman sejarahnya merupakan fenomena sosial yang kehadirannya terkadang dianggap sebagai ancaman dan tantangan bagi *status quo* pemegang adat ataupun otoritas keagamaan tradisional. Sederet fakta dan kasus yang terjadi di lapangan menunjukkan bahwa bagaimana aktivisme gerakan ini di tengah-tengah masyarakat dan budaya selalu saja menyisakan ketegangan hingga berujung pada dinamika konflik. Namun demikian, jika dilihat dari sudut pandang yang berbeda, munculnya Salafisme justru dianggap telah berkontribusi terhadap proses Islamisasi dan secara umum turut mendorong kebangkitan Islam di Indonesia.

Hal ini terlihat dari wacana-wacana keislaman dan gaya hidup Muslim yang perlahan semakin diwarnai gagasan-gagasan Salafi. Pada sebagian masyarakat perdesaan di pegunungan Jawa yang lama dikenal sebagai 'daerah merah' - seperti di Dieng, Gunung Kidul dan lereng Gunung Merapi Jawa Tengah misalnya - yang sudah terpengaruh oleh ajaran Salafi secara bertahap mulai meninggalkan upacara-upacara tradisional berbau mistis dan magis yang mereka anggap telah terkontaminasi oleh khurafat, takhayul dan bid'ah. Ekspresi simbol-simbol identitas Salafi pun seperti dalam hal penampilan laki-lakinya yang bergamis, berjenggot, dan celana cingkrang, serta para wanitanya yang bercadar sudah merebak menjadi fenomena umum dan dengan mudah ditemukan di ruang-ruang publik. Indikasi-indikasi tersebut juga diperkuat oleh tontonan-tontonan siraman rohani dan nasihat-nasihat keagamaan dari ustaz-ustaz Salafi yang dengan cepat menyebar luas dan mendominasi terutama melalui

platform media sosial. Belum lagi menurut laporan penelitian terbaru yang dilakukan oleh tim peneliti Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga di 16 kota Indonesia mengidentifikasikan bahwa literatur-literatur keislaman berbasis Salafi merupakan sumber bacaan yang termasuk paling banyak diminati oleh generasi milenial (Hasan, 2018a).

Pada separuh dekade awal lengsernya Soeharto dan saat Indonesia memasuki transisi demokrasi, Salafisme memang selalu tidak luput dari stigmatisasi sosial. Hal yang paling dirasakan ketika itu adalah pelbagai tuduhan di balik aksi-aksi terorisme yang dilakukan sekelompok orang berpenampilan Salafi untuk melakukan aktivitas bom bunuh diri dengan mengatasnamakan jihad (Rusli, 2014). Fenomena ini bermula dari aksi penyerangan gedung pencakar langit *Word Trade Center* (WTC) di New York pada 11 November 2001, yang kemudian diiikuti aksi-aksi heroik serupa di Indonesia seperti bom Bali pertama (2002), peledakan di Hotel JW Marriot dan Ritz Carlton (2003), Kedubes Australia (2004), dan aksi bom Bali kedua (2004). Terkait alasan itu, beberapa yayasan donor yang berpusat di Saudi Arabia tiba-tiba dibekukan oleh Amerika Serikat dan PBB. Yayasan-yayasan tersebut telah aktif sejak tahun 1980-an dan 1990-an diidentifikasi terlibat secara agresif dalam pendanaan ekspansi Salafi di Indonesia (ICG, 2004b). Akibatnya, perkembangan dakwah Salafi di Indonesia menjadi terganggu.

Merespon masa-masa sulit untuk berkembang tersebut, menurut Noorhaidi (2018b), pada tahun-tahun berikutnya, “kelompok-kelompok Salafi menunjukkan kesiapan mereka untuk mengakomodasi tuntutan-tuntutan reformasi dan gerakan menuju arus utama Islam.” Langkah yang diambil diantaranya dengan mengadopsi kurikulum nasional pada madrasah-madrasah atau pesantren-pesantren yang didirikannya seperti memasukkan pelajaran agama dan pengetahuan

umum sekuler ke dalam silabus (Hasan, 2007; Wahid, 2014). Semetara itu, faksi-faksi Salafi lainnya yang lebih moderat dan pragmatis seperti Turotsi dan Wahdah Islamiyah (WI) di samping keduanya menerima keberadaan negara sekuler (Pall, n.d.), aktivisme mereka yang awalnya hanya mengorganisasikan program pendidikan dan dakwah sekarang berkembang menjadi menyediakan pelayanan sosial (*social services*). Sementara faksi yang terakhir cenderung melibatkan diri dalam partisipasi politik dan demokrasi.

Namun yang terpenting dari situasi di atas adalah bagaimana Salafisme mampu menunjukkan keberhasilannya - meskipun belum sepenuhnya-dalam mentransformasi doktrin-doktrin Islam mereka ke dalam budaya dan aturan-aturan yang berlaku di dalam wadah negara Indonesia. Ketidakimunan dan ketidakbebasannya dari realitas lokal seperti pengaruh faktor-faktor sosial dan politik, serta kekuatan sejarah tertentu, menyebabkan doktrin-doktrin Salafi berproses dan bergumul melalui tahapan-tahapan historisnya. Terkait hal itu, Ayzumardi Azra (2009: 14) mengatakan, "gerakan-gerakan mereka yang awalnya bersifat transnasional, kemudian dalam batas-batas tertentu mengalami proses kontekstualisasi, vernakulasi, dan bahkan indegenisasi." Situasi lainnya yang tak kalah penting adalah terciptanya struktur peluang politik sebagai akibat dari perubahan-perubahan signifikan yang terjadi dalam lanskap politik Indonesia kontemporer. Ini memungkinkan pula gerakan tersebut untuk mengisi serta memanfaatkan ruang kosong yang belum diisi oleh kelompok-kelompok Islam lainnya termasuk kelompok arus utama Islam, seperti Muhammadiyah dan NU.

Dalam artikel ini, Salafisme merupakan istilah yang dipakai penulis untuk membedakan secara jelas dengan gerakan-gerakan reformisme dan modernisme Islam yang dipelopori oleh Jamāl al-Dīn al-Afġānī

(w. 1897), Muḥammad 'Abduh (w. 1905), maupun Muḥammad Rashīd Riḍā (w. 1935) yang dalam beberapa literatur dianggap sebagai tokoh-tokoh reformis gerakan Salafiyyah di abad modern karena slogan yang sering didengungkan, "kembali kepada al-Quran dan Sunnah (*al-Rujū' ilā al-Qurān wa al-Sunnah*)". Jika ketiganya muncul ke permukaan lebih merupakan respon terhadap kolonialisme dan imperialisme Barat sehingga pendekatan yang mereka anut cenderung bercorak intelektual dan modernis, Salafisme merupakan sekte Islam paling puritan yang muncul sebagai reaksi atas kondisi internal umat Islam yang dianggap sudah mulai menyimpang dari keyakinan dan praktik-praktik Islam yang murni. Dengan mengadopsi sikap keberagamaan yang hanya dibatasi oleh masa *al-Salaf al-Ṣāliḥ*, tiga generasi pertama umat Islam, Salafisme mulai dipopulerkan pertama kali oleh Syaikh Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (w. 1792) yang terinspirasi oleh tokoh-tokoh spritual Islam ultra-konservatif sebelumnya, semisal Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 855), Ibn Taimiyah (w. 1328), dan muridnya Ibn Qayyim al-Jauziyah (w. 1350). Selanjutnya, Salafisme mengalami evolusi hingga menemukan bentuknya yang terakhir pada abad ke-20 dan 21 ini melalui 'sentuhan' beberapa ulama otoritas Salafi kontemporer, terutama Syaikh 'Abd al-'Azīz ibn Bāz (w. 1999), Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (w. 1999), dan Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-Uṡaimīn (w. 2001). Sampai pada kesimpulannya, Lauziére (2016: 201) menyatakan bahwa, "Salafisme menjadi pandangan dunia (*worldview*) yang meliputi seluruh keberadaan, dari pengetahuan hingga praktik, dari moralitas ke etiket, dan bahkan dari agama ke politik."

Dengan mengamati secara seksama perkembangan Salafisme di Indonesia hingga beberapa tahun terakhir ini, penulis dalam artikel ini mencoba untuk menginvestigasi pola dan arah gerakan Salafi

termasuk penyebaran, pengaruh, dan jejaring yang dibangun terutama dalam menghadapi kompleksivitas dinamika Islam di Indonesia pada tahun 2020. Di mana belakangan, gerakan ini menunjukkan tren yang meningkat sejalan dengan mendapat penerimaan secara cukup signifikan oleh masyarakat Muslim Indonesia. Di sini pula, penulis ingin membuktikan bahwa konfigurasi ekonomi, sosial, dan politik dalam negeri pada lebih dari satu dekade ini telah memengaruhi arah dan pola gerakan Salafi di Indonesia pada kecenderungan yang lebih pragmatis dan modernis untuk bergerak menuju ke tengah mendekati arus utama Islam serta mencoba secara lebih serius untuk melibatkan diri dalam wacana masyarakat sipil (*civil society*).

## Anatomi Ideologi Salafi

Sudah banyak literatur yang memaparkan mengenai ideologi Salafi, baik yang ditulis oleh penulis-penulis Salafi sendiri maupun dari para sarjana, yang dalam hal ini adalah para peneliti dan akademisi di perguruan tinggi. Mengutip Meijer (2009) dalam *Global Salafism*, ada variabel-variabel penting yang menjadi isu sentral dalam mendiskusikan idelologi Salafi. Beberapa diantaranya adalah berkisar mengenai *tauḥīd* (keesaan Allah), *shirik* (bersekutu dalam penghambaan), *bid'ah* (inovasi dalam praktik keagamaan), *takfīr* (eks-komunikasi), *ijtihād* dan *taqlīd* (interpretasi mandiri dan membeo pada salah satu mazhab hukum), *manḥāj* (metode beragama), dan *al-walā wa'l barā'* (loyalitas dan disloyalitas) (Krismono, 2018a: 29).

Apabila dikembalikan ke makna asal, kata 'Salafi' yang diderivikasikan dari kata *sa-la-fa*, artinya 'mendahului', merupakan paham keagamaan sekaligus ideologi yang merujuk khususnya pada aspek keyakinan dan praktik beragama yang hanya dibatasi pada tiga generasi pertama umat Islam, yakni sahabat, *tābi'īn* (pengikut

sahabat), dan *tābi' al-tābi'īn* (pengikut *tābi'īn*). Ini didasarkan pada sabda Rasulullah SAW dari hadis riwayat Bukhari dan Muslim yang berbunyi, "Sebaik-baik manusia adalah pada generasiku, kemudian generasi berikutnya, kemudian generasi berikutnya". Dalam tradisi Salafi, mereka diasosiasikan dengan *al-Salaf al-Ṣālih* yang merepersentasikan generasi terbaik umat ini yang sepatutnya untuk ditiru dan diteladani, baik dari sisi pemahaman maupun praktik terhadap doktrin Islam (Wahid, 2014: 17–18). Oleh karenanya, Salafisme selalu mendengungkan slogan, "*al-Rujū' ilā al-Qurān wa al-Sunnah 'alā Fahm al-Salaf al-Ummah"* (kembali kepada al-Quran dan as-Sunnah dengan pemahaman *al-Salaf al-Ṣālih*). Menurut kelompok ini, tanpa elemen yang terakhir, "sesuai dengan pemahaman *al-Salaf al-Ṣālih* ", ajaran-ajaran Islam tidak akan bisa terealisasikan dengan baik. Ini pula yang membedakan secara prinsip dengan organisasi-organisasi reformis-modernis Islam lainnya seperti Muhammadiyah dan Persatuan Islam (Persis).

Kaitannya dengan tauhid yang menjadi landasan fundamental dan prioritas utama dalam posisi keimanan seseorang untuk meraih kemuliaan, doktrin Salafi mengajarkan untuk meyakini dan menerima keesaan Allah secara mutlak dengan menegasikan segala bentuk sesembahan yang menjadi pesaing sekaligus sekutu-Nya. Oleh karenanya, para ulama Salafi menggolongkan tauhid menjadi tiga cabang yang didasarkan pada telaah secara tekstual terhadap ayat-ayat al-Quran dan hadis-hadis Nabi yang otentik mengenai konsep keesaan Tuhan, yakni *tauḥīd 'ulūhiyyah* (kesatuan ibadah)*, tauḥīd rubūbiyyah* (kesatuan ketuhanan), dan *tauḥīd al-asmā' wa'l-ṣifat* (kesatuan nama dan sifat Allah). *Tauḥīd rubūbiyyah* yang menekankan pengakuan manusia akan kedaulatan Tuhan sebagai pencipta dan pengatur alam semesta beserta isinya mensyaratkan adanya *tauḥīd 'ulūhiyyah* yang

membatasi totalitas penghambaan dalam bentuk amal ibadah hanya kepada Allah. Sementara *tauḥīd al-asmā' wa'l-ṣifat* merupakan aspek keyakinan seorang Muslim untuk menerima apa adanya terhadap nama-nama dan sifat-sifat Allah yang terdapat dalam al-Quran dan as-Sunnah tanpa harus menyangkal, merubah, dan menyamakan dengan mahkluk.

Implementasi kalimat tauhid tersebut dalam keyakinan para pengikut Salafi dikonsepsikan dalam bentuk *al-walā wa'l barā'*. Secara bahasa, *walā'* sendiri berarti "mencintai, menolong, mengikuti, mendukung", yang sering dikontraskan dengan *barā',* yang artinya, "menjahui, berlepas diri, dan memusuhi". Dengan demikian, *al-walā wa'l barā'* dapat digambarkan sebagai konsep teologis menonjol doktrin Salafi yang menyatakan bahwa melalui keterikatan kepada Allah, setiap Muslim diperintahkan untuk memahami dan mengimplementasikan kecintaan kepada umat Islam lainnya, dan sekaligus pada saat yang sama ia harus menjauhkan dirinya dari kekafiran dan orang-orang kafir serta tindakan-tindakan yang membahayakan Islam (Damir-Geilsdorf, Menzfeld, & Hedider, 2019). Konsep ini kemudian dijadikan sebagai instrumen iman yang mendikotomikan secara tegas antara dunia orang beriman dan tidak beriman (Wagemakers, 2008).

Dalam perspektif Salafi, penggunaan akal dan logika harus dibatasi di dalam menafsirkan sumber asli Islam, yakni al-Quran dan as-Sunnah. Dalam konteks ini, ajaran Salafi mengambil jalan tengah antara kelompok rasionalis Mu'tazilah yang dianggap secara berlebihan menggunakan logika dalam memahami Islam, dan begitu pula kelompok-kelompok tasawuf (sufi) ataupun tarekat-tarekat yang diklaim membangun ajarannya berdasarkan mistisme Islam dengan mengaburkan peran logika. Pembatasan penggunaan logika

ini tentunya dimaksudkan untuk menjaga kemurnian ajaran agama sekaligus mengeliminasi bias-bias subjektivitas manusia termasuk kepentingan-kepentingan di dalamnya (Wiktorowicz, 2006). Selain itu, pengikut Salafi juga dituntut untuk menjahui *bid'ah*, segala bentuk inovasi dalam keyakinan dan praktik beragama. Sementara itu, signifikansi akal akan sangat terlihat dalam doktrin Salafi yang mengajarkan kepada para pengikutnya untuk menghidupkan kembali terbukanya pintu-pintu ijtihad terhadap kondisi dan permasalahan kontemporer dengan memilih penafsiran agama yang independen walaupun dalam batas-batas literalis yang sempit. Oleh karenanya, mereka menolak *taqlīd* yang merupakan bentuk peniruan secara membabi-buta terhadap tradisi dan praktik-praktik keagamaan para ulama atau imam mazhab di abad pertengahan.

## Akar Historis Fragmentasi Salafi

Pada proses evolusi yang berjalan hampir 2,5 abad sejak didirikan oleh Ibn 'Abd al-Wahhāb, Salafisme telah trefragmentasi menjadi beberapa varian sebagai akibat dari geopolitik Arab Saudi dalam merespon situasi politik global yang berkembang di Timur-Tengah terutama pada 1970-1980-an. Tentu saja, ini berpengaruh secara pararel dengan pembentukan karakter kontemporernya pada masing-masing varian di level domestik, termasuk Indonesia (Krismono, 2018b: 154). Sebagai negara yang memproduksi gagasan-gagasan Salafi, Arab Saudi merupakan kekuatan baru dalam kancah kontestasi keagamaan global antara Sunni dan Syiah. Resistensinya sebagai perwakilan Sunni yang paling vokal dalam membendung sepak terjang Syiah dan ideologi sosialis-sekuler memiliki sejumlah implikasi teologis, yakni berupa pergerseran pola gerakan dari sebagian pengikut Salafi dari yang semula apolitis kepada gerakan

politis-ideologis (Islamisme). Menariknya, varian-varian Salafi baru ini tentu tidak saja menggunakan pendekatan terhadap doktrin agama untuk mewujudkan tuntutan cita-cita mereka, melainkan juga ideologi negara.

Dalam konteks percaturan politik hubungan internasional, asal-mula munculnya varian-varian Salafi ini bisa ditelusuri dari sikap pemerintah Arab Saudi dalam memberikan suaka dan keistimewaan secara penuh kepada para bekas pelarian aktivis Ikhwanul Muslimin (IM). Mereka berbondong-bondong keluar dari negara asalnya karena mendapat perlakuan represif dari rezim-rezim berkuasa yang mengambil bentuk hibrida (sosialisme dan pan-Arabisme) atau kecenderungan pada nasionalisme sekuler Arab sayap kiri, terutama rezim Gamal Abdul Nasser di Mesir dan Ba'ats di Syria. Keberadaan rezim-rezim tersebut bagi Arab Saudi merupakan ancaman serius dalam memenuhi ambisi kuasanya untuk memosisikan dirinya sebagai pemain dominan di kawasan Timur-Tengah, dimana pada saat bersamaan negara yang sering disebut 'Petro-dollar' tersebut juga sedang gencar-gencarnya mengkampanyekan Wahabisme atau Salafisme ke seluruh dunia.

Para aktivis IM yang mendapat suaka dan selanjutnya berdomisili tetap di Arab Saudi ini umumnya berasal dari kalangan intelektual dan profesional muda. Melalui dasar hubungan simbiotis ini kemudian dijadikan pertimbangan pragmatis pemerintah Arab Saudi untuk mempekerjakan mereka pada posisi strategis terutama di bagian media, birokrasi, dan pendidikan. Didukung oleh penguasaannya terhadap konsep-konsep pemerintahan rasional, mereka juga diproyeksikan sebagai tenaga ahli dan terlatih dalam waktu cepat untuk mengupayakan modernisasi di Saudi dengan harapan akan membantu kepentingan Saudi dalam menandingi pengaruh nasionalis Arab dan

sekuler, baik itu dari kubu Nasser maupun Ba'ats (Commins, 2006: 152). Salah satunya, mereka dipercaya untuk memperbaiki mutu sistem pendidikan dan sebagai penentu arah kebijakan kurikulum modern Arab Saudi. Dengan posisinya tersebut, mereka selanjutnya menjadi aktor utama dalam panggung pemerintahan Arab Saudi (Lacroix, 2011: 40).

Saat hubungan ini berkembang pada awal 1960-an tak ada yang bisa meramalkan bahwa campuran gagasan-gagasan Salafi dan IM akan berubah berbalik melawan monarki Saudi, baik dari dalam maupun luar kerajaan. Salah satu tokoh paling utama memerkenalkan campuran dua gagasan ideologi tersebut adalah Muḥammad Quṭb, adik dari Sayyid Quṭb, seorang ideolog dan penggerak IM paling ekstrim yang berakhir hidupnya di tiang gantungan, setelah 12 tahun berada di balik jeruji besi karena imbas kekejaman rezim Nasser. Muḥammad Quṭb merupakan pelarian yang selamat dari kejaran Nasser. Ia mendapat suaka dan diberi keistimewaan oleh Raja Faisal untuk dipercaya sebagai tenaga pengajar pada jurusan akidah di Universitas Ummul Qura'. Dengan memanfaatkan jaringan kampus, ia selanjutnya memainkan peran penting sebagai agen utama dalam mempromosikan dan memopulerkan pemikiran-pemikiran saudaranya, Sayyid Quṭb (Lav, 2012: 87). Ia berhasil menghubungkan pilar sentral Salafi dan IM, yakni *tauḥīd* dan *hākimiyah* (tidak ada hukum kecuali hukum Allah), kemudian menariknya pada eksklusivisme Salafi dengan oposisi IM terhadap rezim-rezim sekuler, dan sekaligus pada saat yang sama juga menolak ideologi Muslim non-ortodoks seperti Syiah, Sufi, dan sejenisnya (Lacroix, 2008).

Selain itu, Muḥammad Quṭb juga turut berperan dalam menginisiasi berdirinya gerakan *al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah* (Kebangkitan Islam) di kalangan mahasiswa di kampus-kampus

seluruh Saudi. Bahkan, ia menjadi penasihat spritual yang menonjol dalam gerakan ini. Ideologi gerakan *Ṣaḥwah* sendiri merupakan representasi campuran antara pandangan tradisi Salafi terutama yang menyangkut isu-isu teologi abstrak dan IM terkait isu-isu politik dan kontemporer (ICG, 2004a: 2). Awalnya, gerakan ini hanya melakukan serangkaian aktivitas kritik terhadap pemerintah dan berupaya untuk mereformasi kebijakan negara meski tanpa pernah lugas memersoalkan legitimasi negara. Namun pada perkembangan selanjutnya, murid-murid Muḥammad Quṭb, seperti Safar al-Hawālī dan Aiman Zawāhirī, yang di kemudian hari menjadi mentor bagi Osama bin Laden, mulai terang-terangan menunjukkan aktivitas Islamismenya di Saudi. Safar al-Hawālī dan rekannya, Salmān al-Audah misalnya, keduanya sudah berani menegur dan mengritik kebijakan Raja Saudi ketika berupaya mengizinkan pasukan non-Muslim Amerika Serikat membuka pangkalan militer di wilayah teritorial mereka. Dengan dasar pembenaran dan penguatan fatwa dari para ulama Saudi yang tergabung dalam perkumpulan ulama besar Saudi (*Haiah Kibār al-'Ulamā*) yang dipimpin oleh Syaikh 'Abd al-'Azīz ibn Bāz atas kebijakan tersebut, mereka juga memertanyakan loyalitas para ulama besar ini yang dianggap lebih mengutamakan kepentingan Arab Saudi dibanding Islam, sehingga mereka menyindir para ulama tersebut dengan panggilan 'ulamanya pemerintah' (*'Ulamā al-Ṣulṭān*). Bahkan, tokoh lainnya seperti Muḥammad Surūr ibn Nayef Zain al-'Ābidīn lebih lantang lagi mengutuk para ulama yang duduk di *Hai'ah Kibār al-'Ulamā* tersebut dan menuduh mereka sebagai budak Amerika Serikat. Surūr merupakan seorang aktivis Islamis yang juga berusaha memerkenalkan dakwah Salafi melalui versi yang dipolitisir, yakni dengan mengawinkan antara ideologi Salafi dengan ideologi ekstrim Qutb. Keberadaannya setidaknya cukup mengindikasikan bahwa gerakan *Ṣaḥwah* yang tumbuh subur di kalangan mahasiswa Saudi

tersebut tidaklah kohesif. Secara garis besar, ada dua sayap dalam tubuh *Ṣaḥwah*, pertama berorientasi revolusioner yang sebagian besar terpengaruh oleh ajaran Sayyid Quṭb, dan yang kedua berorientasi non-revolusioner yang cenderung mengikuti ajaran Hasan al-Bannā.

Baik Muḥammad Quṭb maupun Surūr, pemikiran keduanya kemudian diadopsi dan dimodifikasi oleh Abū Muḥammad al-Maqdisī, dengan mencampurkan elemen *hākimiyah* Quṭb dalam konteks *al-walā' wa'l barā'*, yang merupakan komponen inti ajaran Salafi. Melalui kedua bukunya yang cukup provokatif, *Millah Ibrāhīm* dan *al-Kawāsif al-Jaliyah*, pada persoalan terkait dengan kebijakan luar negri misalnya, al-Maqdisī menghukumi murtad terhadap setiap rezim pemerintah yang loyal terhadap Amerika Serikat, termasuk Arab Saudi. Begitu juga dalam persoalan domestik, ia menghukumi murtad terhadap pemerintah yang menggunakan sistem hukum dan politik buatan manusia, serta mereka yang mendukungnya. Oleh karenanya Wagemakers (2012) menggolongkan al-Maqdisī sebagai kelompok *quietist-jihad* yang mengkonotasikan dua komitmen pada dakwah yang menyebarkan gagasan-gagasan Salafi pada satu sisi dan mendukung kekerasan atas nama jihad di sisi lain. Di samping dikenal sebagai ideolog yang bekerja di balik layar, al-Maqdisī merupakan salah satu konseptor jihadis paling sukses dalam mengubah konsep-konsep Salafi sebagai referensi untuk melakukan rekonfigurasi gagasan-gagasan pentingnya yang kemudian untuk diubahnya konsep-konsep tersebut dengan mendorong para audiennya melancarkan aktivisme jihad terhadap pemerintah yang dianggap sebagai tiran (*ṭāġūt*) (London, 2013). Tidak bisa dimungkiri, pemikiran al-Maqdisī ini selanjutnya memberikan pengaruh yang meluas dan menginsiprasi banyak kaum militan Islamis di seluruh dunia untuk melegitimasi aksi-aksi berdarah mereka sebagai jihad dalam melawan rezim-rezim

pemerintah sekuler.

## Bergerak Menuju Arus Utama Islam

Tentu saja, dinamika konflik dan beragam pemikiran Salafi yang terjadi di Timur Tengah, khususnya di Arab Saudi seperti yang sudah diuraikan di atas, telah membawa pengaruh dan bergema secara cepat pada pembentukan karakter kontemporer faksi-faksi Salafi di negara-negara seluruh dunia, khususnya di Indonesia ketika faktor-faktor domestik bersinggungan dengan perubahan sosial-politik dan ideologi kawasan. Untuk memudahkan dalam memahami arah gerakan dan pola jejaring gerakan ini, setidaknya ada tiga kelompok besar Salafi di Indonesia yang patut diketahui, meskipun pembagian ini masih saja menuai beragam kritik (Ali, 2013: 105–142; Pall, 2013: 24; Wahid, 2014), diantaranya: Salafi Rejeksionis, Salafi Haraki, dan Salafi Jihadi. Secara berturut-turut, kelompok pertama merepresentasikan sebagian besar pemahaman ulama-ulama Saudi yang menekankan ketaatan tanpa syarat kepada para penguasa Muslim dan menolak serta mengkritik secara tegas kelompok-kelompok yang tergabung dalam IM maupun organisasi jihad. Umumnya kelompok ini mengambil sikap apolitis dan non-kekerasan. Kelompok kedua merupakan kelompok Salafi yang lebih dinamis dan pragmatis dibandingkan kelompok pertama seperti dengan tidak menolak secara keseluruhan pemikiran tokoh-tokoh IM. Oleh karenanya sebagaimana yang dilakukan oleh tokoh-tokoh dan pengikut IM di negeri asalnya, Mesir, mereka tidak segan-segan untuk mengritik pemerintah dan terkadang terlibat dalam partisipasi politik dan demokrasi. Sementara, kelompok ketiga merupakan perefleksian, setidaknya sebagian, pergeseran dari kelompok kedua ke arah aksi-aksi revolusioner, radikal, dan militan. Dengan membenarkan aksinya sebagai jihad (perang suci) melalui

pengambilan referensi secara selektif di dalam al-Quran, kelompok terakhir ini meyakini bahwa aksi kekerasan dan teror termasuk aksi bom bunuh diri disanjung sebagai instrumen utama melancarkan jihad dan cara jitu membalikkan gelombang sejarah untuk menebus dan mengeluarkan kaum Muslim bebas dari segala penderitaan yang berkepanjangan di bawah hegemoni Barat.

Kelompok Salafi rejeksionis di Indonesia nampak pada awal perkembangan dakwah Salafi di tahun 1990-an ketika figur-figur utama mereka seperti Ustaz Ja'far Umar Thalib, Ustaz Yazid Abdul Qadir Jawaz, dan Ustaz Abu Nida berpindah haluan metode gerakan dakwah mereka dari IM ke Salafi. Ini bermula dari pelbagai pergulatan ilmiah yang mereka alami hingga mendapatkan pengetahuan baru mengenai dakwah Salafi dan ulama-ulamanya terutama terjadi melalui pengalaman jihad mereka yang dramatis di Afghanistan dengan tergabung di bawah faksi mujahidin Salafi pimpinan Syaikh Jamillurahman. Dari sini, mereka mulai membuka hubungan dan mengembangkan saluran kontak dan jejaring dengan ulama-ulama di Saudi, Yaman, dan Yordania. Sebut saja mereka yang menonjol adalah Syaikh Abd al-'Aziz ibn Baz, Syaikh Muhammad ibn Shalih al-Utsaimin, Syaikh Nashir al-Din al-Albani, dan Syaikh Muqbil ibn Hadi al-Wadi'i. Banyak santri-santri mereka yang selanjutnya dikirim untuk belajar ke institusi-institusi yang dipimpin dan berafiliasi dengan ulama-ulama tersebut, seperti di Universitas Islam Madinah dan Mahad 'Ilmi di Unaizah, keduanya di Saudi dan Dar al-Hadits di Dammaj Yaman.

Meskipun beberapa kali terjadi konflik internal di antara figur-figur utama Salafi sejak awal perkembangannya, dari masalah doktrinal hingga merembet pada persoalan personal dan bahkan finansial (Krismono, 2017), setidaknya ada dua jaringan kuat dalam

tubuh Salafi rejeksionis ini, yakni jaringan Salafi Yamani dan Turotsi. Jaringan pertama merupakan eksponen Salafi yang sebagian besar pemahaman keagamaannya mengambil referensi dari ulama-ulama Salafi Yaman seperti Syaikh Muqbil ibn Hadi al-Wadi'i dan beberapa ulama yang bercorak dengannya sebut saja salah satunya Syaikh Rabi ibn Hadi al-Madhkali yang sekarang berdomisili di Saudi. Kelompok ini menekankan ketaatan secara penuh kepada pemerintah, termasuk menolak segala aktivitas politik yang bertujuan untuk mendirikan negara Islam. Oleh karenanya, tidak akan ditemukan sama sekali mereka melakukan kritik secara terbuka terhadap pemerintah. Bahkan, mereka mengutuk keras aksi-aksi demonstrasi di jalan-jalan yang dianggap sebagai bentuk perlawanan terhadap pemerintah (*khurūj*) dan penyerupaan (*tasyabbuh*) terhadap orang-orang kafir dalam cara menasehati pemerintah (Salafy.or.id, 2003). Namun dalam beberapa aspek tertentu, mereka cenderung untuk tidak mengikuti aturan-aturan pemerintah, semisal keengganannya mengadopsi kurikulum pendidikan pemerintah untuk sekolah-sekolah yang mereka dirikan, menolak upacara bendera dan perayaan hari-hari besar nasional. Karakteristik lainnya tampak dalam eksklusivisme keberagamaannya dengan menonjolkan simbol-simbol identitas ke ruang publik melalui pengekspresiannya terhadap gaya hidup Islam puritan (*a puritan Islamic lifestyle*) dan pada klaim kebenaran (*truth claim*) dengan menuduh selain kelompoknya sebagai *mubtadi'* (ahli bid'ah) yang sesat (Krismono, 2018a; 206–212).

Sementara itu, kelompok Salafi Turotsi identik dengan jaringan Salafi yang mempunyai hubungan ideologis umumnya dengan ulama-ulama Saudi melalui aktivismenya yang didukung oleh Yayasan Ihya' at-Turots yang bermarkas di Kuwait. Untuk menguatkan hubungan dengan yayasan tersebut, didirikanlah Yayasan Majelis at-Turots al-

Islamy pada 1994 di Yogyakarta. Yayasan ini mengkoordinasi banyak institusi dakwah dan pendidikan berbasis Salafi yang tersebar hampir di 27 kota di seluruh Indonesia. Bermula dari Mahad Jamilurahman as-Salafi di Wirokerten Bantul pimpinan Ustaz Abu Nida (nama lengkap Chamsaha Safwan) yang kemudian berkembang di wilayah sekitarnya menjadi pemukiman Salafi, yayasan ini selanjutnya melebarkan pengaruhnya dengan mendirikan Islamic Center Bin Baz (ICBB) di Piyungan Bantul pada tahun 2000. Melalui pesantren ini sekarang telah dibuka sekolah-sekolah formal Islam yang sudah mengadopsi kurikulum pemerintah dengan pelbagai jenjang, dari sekolah pendidikan anak usia dini (PAUD) sampai universitas. Sebagai bentuk pelayanan kepada masyarakat luas, didirikan pula Rumah Sakit Umum At-Turots al-Islamy yang terletak di Seyegan Sleman pada tahun 2000 yang secara bertahap menjadi cikal bakal dibangunnya Sekolah Tinggi Ilmu Kesehatan Madani (StiKes Madani) pada 2009 (lihat, www.atturots.or.id).

Untuk memerluas laju aktivisme gerakan, menurut Chaplin (2018), para ustaz yang berafiliasi dengan at-Turots memainkan peranan penting dalam mengorganisasi beberapa kajian, yayasan, dan program keagamaan berorientasi mahasiswa yang nantinya akan membawa kepada kemandirian untuk mereka sendiri. Pada tataran ini, mereka sudah mulai merintis jalan untuk mengupayakan pendanaan secara independen tanpa terikat lagi ataupun menggantungkan dana bantuan dari Timur-Tengah. Menjadi fokus di sini adalah didirikannya organisasi ekstra-kampus, Yayasan Pendidikan Islam al-Atsari (YPIA) pada 2002 dan diresmikan secara formal pada 2007 oleh ustaz-ustaz Salafi jaringan Turotsi dan beberapa mahasiswa yang tergabung dalam kelompok-kelompok keagamaan di masjid-masjid seputaran UGM. Aktivisme mereka awalnya meliputi penyebaran buletin Jumat *at-*

*Tauhid* setiap pekannya dengan basis jaringan takmir-takmir masjid hingga terus berkembang dengan membangun sekolah-sekolah Islam, mengelola situs-situs keislaman seperti situs web www.muslim.or.id dan www.muslimah.or.id., mengoperasikan radio dakwah seperti Radio Muslim, dan yang terpenting adalah menciptakan wirausaha baru berupa perusahaan online berbasis Salafi terbesar di Indonesia dengan nama Yufid Group pada 2009. Didukung oleh tim operasional dengan basis pendidikan IT di UGM yang semuanya dipertemukan dalam kajian-kajian Salafi yang dijalankan YPIA, Yufid Group terus menciptakan usahanya yang mencakup yufidia.com yang menyediakan pencarian secara online ensiklopedi Islam, yufidedu.com semacam kursus pembelajaran online dengan topik bahasa Arab, matematika, dan fisika, hingga Yufid.TV yang menayangkan video-video singkat kajian keislaman oleh para ustaz Salafi melalui kanal youtube dan tersedia juga melalui aplikasi iPhone, iPad dan Android (Chaplin, 2016, 2018).

Dalam perkembangannya, YPIA tidak hanya mempunyai perhatian khusus pada dakwah di kalangan segmen menengah perkotaan yang mampu dijangkau oleh kemudahan akses internet, jaringan komunikasi, dan transportasi, tetapi juga sudah melebarkan pengaruhnya hingga ke desa-desa terpencil di pegunungan Jawa yang dikenal sebagai kawasan abangan (kejawen). Dalam konteks ini, YPIA telah memelopori berdirinya yayasan-yayasan lainnya berbasis sosial-keagamaan melalui kerjasamanya dengan pesantren-pesantren di bawah payung Yayasan Majelis Ihya' at-Turots al-Islamy seperti Yayasan Muslim Merapi pada 2010 dan diikuti oleh Yayasan Sahabat Insan Merapi-Merbabu (YASINMU) pada 2016. Selain dimaksudkan untuk membekali masyarakat sekitar kepada pemahaman ajaran Islam yang benar dan murni serta membentengi dari pengaruh gerakan

pemutadan oleh agama lain, aktivitas mereka yang dipusatkan di Islamic Center Muslim Merapi (ICMM) kemudian dijadikan sebagai basis gerakan untuk mengkoordinasi kegiatan sosial dan kemanusiaan bagi masyarakat lereng Merapi, seperti melalui pendistribusian zakat mal, panti asuhan, penyaluran air bersih, pengobatan gratis, dan bedah rumah (lihat website resmi mereka, https://muslimmerapi.com/ dan https://yasinmu.com/).

Sejalan dengan misi dakwah di desa-desa terpencil di atas, salah seorang penggerak utama dakwah Salafi yang lama terlibat di YPIA, Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal, pada 2011 juga mendirikan Pesantren Darus Shalihin (DS) di Desa Giri Sekar Panggang, Gunungkidul. Pendirian pesantren tersebut didasari atas respon maraknya keyakinan dan praktik tradisi masyarakat setempat yang dianggap berlawanan dengan ajaran Islam yang murni, selain alasan lainnya seperti adanya isu-isu yang berkembang bahwa di daerah tersebut dikenal sebagai basis pemurtadan. Menariknya, Abduh menjalankan strategi dakwah tersebut menggunakan pendekatan modern, yakni di samping penyebaran gagasan-gagasannya dilakukan dengan memanfaatkan stasiun radio dan televisi yang didirikannya, ia juga mampu mengoptimalkan penggunaan website-website yang dikelolanya sendiri, semisal melalui Rumaysho.com, Ruwaifi'.com, dan Darushsholihin.com sebagai mesin untuk memerluas jaringan.

Melalui website-website tersebut yang di dalamnya ditampilkan rekaman laporan secara teratur perkembangan dakwah DS di Gunungkidul dan juga memuat artikel-artikel Islami yang cukup populer, ditulis oleh Abduh sendiri yang pernah mendedikasikan pengalamannya sebagai pemimpin redaksi di situs muslim.or.id. dan penulis aktif di Buletin *At-Tauhid*, setidaknya telah menempa daya tarik tersendiri bagi komunitas online untuk selanjutnya

memberikan kepercayaan terutama melalui kontribusi mereka dalam menyalurkan dana atau sumbangan untuk setiap program-program donasi yang ditawarkan secara intensif melalui laman webnya. Dana yang dihimpun tersebut kemudian dipergunakannya untuk mendanai pelbagai aktivitas dari menyediakan pelayanan keagamaan hingga sosial-kemasyarakatan, seperti pembangunan masjid, perbaikan jalan desa, pemasangan lampu jalan, pendistribusian air bersih, bakti sosial, program anak asuh, tebar qurban dan jilbab syar'i, serta membantu banyak orang yang terjerat hutang oleh para rentenir (Pamuji, 2017; 30–33).

Keberhasilan dakwah Abduh melalui DS ditopang pula oleh kemampuannya membangun relasi serta kedekatannya dengan tokoh-tokoh keagamaan setempat terutama melalui pimpinan cabang Muhammadiyah, para pejabat pemerintah dari tingkat desa hingga kabupaten, serta para aparat penegak hukum. Pada setiap kesempatannya, mereka selalu dilibatkan pada program-program keagamaan yang diadakan DS. Dengan alasan itu, selain dimaksudkan untuk mendapatkan kepercayaan serta pengakuan publik, tentunya strategi dakwah Abduh ini juga berfungsi untuk melindungi dirinya dari pelbagai ancaman termasuk resistensi-resistensi kelompok Islam lainnya yang sejak awal merasa tidak cocok dengan misi dakwahnya. Misalnya, setiap malam kamis DS mengadakan kajian keislaman secara teratur yang diisi oleh Ustaz Abduh. Secara menakjubkan, kajian tersebut bisa dihadiri hingga 4000-an orang yang berasal dari lebih 15 kecamatan se-Gunungkidul. Meskipun harus melewati hutan-hutan, gelapnya malam dan terkadang diselingi derasnya hujan, mereka secara antusias tetap berbondong-bondong untuk menghadiri kajian tersebut. Untuk menjaga ketertiban dan keamanan, pemuda-pemuda Muhammadiyah yang tergabung dalam KOKAM (Komando

Kesiapsiagaan Angkatan Muda Muhammadiyah) dengan kesadaran mereka turut membantu melancarkan jalannya aktivitas keagamaan tersebut (wawancara dengan Hartono, 15 November 2018).

Menjadi catatan penting di sini adalah bahwa ada kecenderungan kelompok Salafi terutama melalui ustaz-ustaznya secara gradual mulai meninggalkan ekslusivisme mereka. Ini bisa dilihat dari sikap mereka yang secara lebih terbuka dan moderat untuk menjalin komunikasi dan interaksi dengan organisasi-organisasi maupun elemen-elemen masyarakat non-salafi. Sebaliknya, mereka menganggap bahwa keberadaan dakwah Salafi bukanlah merupakan suatu ancaman dan bahkan bisa dimanfaatkan untuk kepentingan mereka. Melalui hubungan kedekatan yang saling melengkapi ini, tidak sedikit dari ustaz-ustaz Salafi diminta untuk memberikan ceramah keagamaan di instansi-instansi milik pemerintah, aparat penegak hukum, sekolah-sekolah umum, masjid-masjid masyarakat, dan bahkan masuk ke dalam organisasi-organisasi keagamaan, seperti organisasi Muhammadiyah maupun Aisyiah. Seperti halnya ustaz-ustaz Salafi di Yayasan al-I'tishom Gunungkidul, selain terkadang diminta untuk mengisi ceramah-ceramah keagamaan di instansi-instansi milik pemerintah, mereka juga dipercaya untuk memberikan pelatihan dakwah bagi calon kader-kader dai Muhammadiyah se-Gunungkidul (wawancara, Yogyakarta 25 September 2019).

Situasi sosial-ekonomi Indonesia yang berubah secara kompleks selama satu atau dua dekade terakhir ini yang berjalan secara simultan dengan pesatnya perkembangan teknologi informasi dan tumbuh-mekarnya iklim demokrasi yang semakin terbuka menuntut kelompok Salafi ini menunjukkan kesiapannya untuk bergerak secara lebih dinamis dan strategis. Kelompok ini sudah mulai berfikir untuk meninjau ulang doktrin-doktrin Islam mereka untuk disesuaikan

dengan situasi yang memungkinkan mereka melaju bersama terhadap tuntutan-tuntutan reformasi dalam upaya mengikuti arus kultur global. Dalam konteks ini, mereka mulai memandang pentingnya organisasi sebagai wadah yang efektif untuk merumuskan, mengkoordinasi, dan mengimplementasikan cita-cita mereka untuk kemaslahatan umat yang lebih jauh. Mereka sudah tidak menganggap lagi bahwa mendirikan organisasi dan terlibat di dalamnya merupakan sesuatu yang dilarang syari'at secara mutlak sebagaimana sebelumnya mereka mengkritik sebagian kelompok Salafi lainnya yang tergabung di dalam wadah HASMI (Harakah Sunniyah untuk Masyarakat Islam) ataupun Wahdah Islamiyah, di mana keduanya terlebih dahulu mewujud dalam bentuk organisasi. Hal yang menarik dalam kasus ini adalah persoalan ustaz-ustaz Salafi baru yang umumnya mereka lulusan hingga doktoral dari Universitas Islam Madinah yang memutuskan untuk memilih bergabung dengan Organisasi Perhimpunan Al-Irsyad dengan menempati posisi struktural di dewan fatwa. Sebut saja mereka adalah Ustaz Firanda, Ustaz Sofyan Baswedan, Ustaz Muhammad Arifin Badri, Ustaz Muhammad Nur Ihsan, Ustaz Abdullah Roy, Ustaz Syafiq Basalamah, Ustaz Anas Burhanudin dan lain-lain.

Aktivisme ustaz-ustaz Salafi baru ini tentunya membedakan dengan ustaz-ustaz Salafi generasi sebelumnya yang hanya fokus untuk mengorganisasi aktivitas dakwah dan keagamaan saja, tetapi mereka sekarang sudah berani merambah untuk berkiprah lebih jauh lagi di bidang-bidang lain, termasuk kewirausahaan. Misalnya, mereka pada tahun 2010 bersama para pengusaha muda Muslim yang tersebar di berbagai kota di Indonesia berkolaborasi mendirikan organisasi formal KPMI (Komunitas Pengusaha Muslim Indonesia). Di dalam situs resminya, organisasi ini menyatakan secara tegas bahwa asasnya adalah Pancasila dan UUD 1945 serta mengklaim sudah mempunyai

sekitar 35 cabang yang tersebar di seluruh Indonesia dan bahkan sampai ke luar negeri dengan anggota resmi yang terdaftar lebih dari 32.000 orang.

Baru-baru ini, KPMI bekerjasama dengan Yayasan Alumni Pesantren al-Irsyad Tengaran (YAPIAT) dan PULDAPII (Perkumpulan Lembaga Dakwah dan Pendidikan Indonesia), sebuah organisasi baru yang memayungi lebih sekitar 103 pesantren dan lembaga dakwah Salafi di Indonesia, berhasil menyelenggarakan acara akbar, *Muslim Lifestyle Festival* yang menampilkan pameran ekonomi syari'ah dan industri halal terbesar di Indonesia. Masuk di dalamnya *Puldapia Expo* yang mempromosikan lebih dari 50 sekolah berbasis Salafi di Indonesia dari tingkat SMP, SMA, pondok pesantren, sekolah tahfiz hingga boarding school. Acara tersebut diselenggarakan selama tiga hari di Convention Center Jakarta yang dibuka secara resmi oleh Gubernur DKI Jakarta, Anies Baswedan, dan dihadiri pula oleh sejumlah pejabat negara seperti diantaranya mantan Ketua MPR, Zulkifli Hasan (Republika, 2019).

Sementara itu, Salafi haraki di Indonesia direpresentasikan oleh organisasi massa Wahdah Islamiyah (WI) yang mendasarkan seluruh aktivitasnya, baik yang terkait dengan dakwah, pendidikan, sosial, kewanitaan, informasi, dan kesehatan berbasis pada pemahaman *Salaf al-Ṣālih* (lihat, www.wahdah.or.id). Didirikan pertama kali di Makasar oleh para alumni universitas Islam di Timur-Tengah dan Asia Selatan, WI merupakan organisasi Islam bercorak Salafi yang patut diperhitungkan pada saat ini dengan memiliki 120 cabang dan 170 sekolah yang tersebar hampir di seluruh Indonesia. WI adalah *blueprint* untuk sebuah gerakan Salafi di Indonesia yang mengalami kontekstualisasi doktrin-doktrin Islam transnasionalnya terhadap budaya dan kondisi sosial-politik lokal. Dengan mengusung tema

*Wasaṭiyah* (pertengahan) untuk garis landasan organisasinya 15 tahun ke depan, WI merestrukturisasi dirinya sebagai organisasi masyarakat yang tidak lagi menekankan corak lamanya pada nilai-nilai eksklusivisme Islam, tetapi sudah berorientasi nasional dengan aktivismenya yang berusaha mengikuti jejak organisasi keagamaan lainnya, seperti NU dan Muhammadiyah (Jurdi, 2011; Chaplin, 2016).

Meskipun pada awal 2000-an atau tepatnya pada saat konflik Ambon dan Poso bergejolak telah menghasilkan beberapa militan jihadis seperti Agus Dwikarna, Syawal Yasin, dan Suryadi Masoed (ICG, 2004b: 24), organisasi ini berusaha memperbaiki citra dirinya untuk tampil sebagai mitra pemerintah dan organisasi-organisasi Islam lainnya dengan penegasan komitmen bersamanya menjunjung tinggi moral bangsa Indonesia dan menciptakan lingkungan keagamaan dan sosial yang kondusif, di mana umat Islam Indonesia bisa mempraktikkan keyakinan mereka tanpa hambatan. Dalam artikelnya yang berjudul, *Islam and Citizenship*, Chaplin (2017) menyinggung pandangan WI hubungannya dengan kewarganegaraan di dalam konteks negara bangsa. Ia beragumen bahwa pada dasarnya tidak ada pertentangan antara prinsip-prinsip Islam yang menjadi landasan WI dengan konsep kewarganegaraan Indonesia. Ini didasarkan pada asumsi mereka bahwa Islam jika dipraktikkan dengan baik dan benar akan berdampak kepada kebaikan dan kemajuan suatu umat (masyarakat). Dengan ungkapan lain, bahwa untuk menjadi individu yang shalih, secara otomatis juga mengharuskan dia untuk menjadi warga negara yang baik.

Beberapa upaya nyata yang dilakukan WI untuk membuktikan pandangannya tersebut adalah dengan secara aktif terlibat dalam pengiriman sukarelawan untuk memberikan bantuan kemanusiaan, seperti pada kasus bencana tsunami di Aceh (2004) dan gempa bumi

di Yogyakarta (2006). Di samping itu, beberapa tahun yang lalu, WI menandatangani nota kesepemahaman dengan Kementerian Sosial untuk membantu pemerintah dalam upaya memperbaiki kesejahteraan di desa-desa terpencil. Begitu juga, WI dipercaya oleh Kementerian Desa, Pembangunan Daerah Tertinggal dan Transmigrasi, untuk dijadikan sebagai mitra dalam menjalankan program "satu desa, satu dai" yang dimaksudkan untuk membantu menyelesaikan masalah-masalah yang terkait dengan kenakalan remaja, seperti penyalahgunaan narkoba, seks bebas, vandalisme dan perbuatan amoral lainnya yang lumrah di kalangan anak-anak muda Indonesia (Chaplin, 2017).

Sementara dalam konteks sosial-politik, WI selalu cepat merespon setiap isu-isu nasional yang berkembang, kemudian berusaha menghubungkan dan menyesuaikannya dalam kerangka prinsip-prinsip Islam. Sebagai contoh, WI pada 2002 bersama organisasi Islam konservatif lainnya secara vokal turut ambil bagian dalam aksi penolakan terhadap undang-undang yang diusulkan Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) tentang gender, pernikahan antaragama, dan LGBT yang dianggap membawa pesan-pesan amoral dari Barat yang dikhawatirkan akan merusak generasi bangsa dan komunitas Islam pada khususnya. Selain itu, seperti pada kasus video viral penistaan agama yang dilakukan oleh mantan Gubernur DKI Jakarta, Basuki Tjahja Purnama alias Ahok beberapa tahun yang lalu, WI sangat mengecam tindakan tersebut dan menuntut Ahok untuk diadili.[1] Tidak sedikit dari anggota WI di setiap pimpinan wilayah cabang di seluruh Indonesia dimobilisasi untuk bergabung dalam aksi demonstrasi besar-besaran di ibukota yang dikenal dengan Aksi Bela Islam itu. Aksi ini dipelopori oleh GNPF (Gerakan Nasional Pengawal Fatwa) Majelis Ulama Indonesia, yang salah satu pimpinannya adalah Ustaz Zaitun

[1] https://wahdah.or.id/wahdah-islamiyah-tuntut-ahok-diproses-hukum/, diakses 6 November 2019.

Rasmin dan juga merupakan Ketua Umum WI (Wahdah, 2019).[2]

Berbeda dengan kelompok Salafi rejeksionis dan reformis, kelompok Salafi jihadi sejak awal keberadaannya di Indonesia memang dipercaya memiliki hubungan historis tertentu dengan gerakan Darul Islam yang mulai tumbuh lebih dari separuh abad di negeri ini, dan setelah jatuhnya rezim Soeharto mulai tampak jelas jaringan operasinya yang berkanal langsung dengan jaringan jihadis internasional, al-Qaeda dan Jamaah Islamiyah (JI). Ini bisa dilacak dari jejak dua figur utamanya, Abu Bakar Ba'syir dan Abdullah Sungkar, yang dalam pelariannya ke Malaysia berhasil mendirikan Jamaah Islamiyah pada awal 1990-an. Beberapa tahun sejak didirikan, keduanya mampu melakukan upaya rekrutmen, membangun basis operasional, memerluas dan mengkonsilidasikan beberapa jaringan untuk selanjutnya melakukan aksi-aksi teror dan kekerasan dengan mengatasnamakan jihad yang diyakini sebagai satu-satunya cara untuk menegakkan dan mengimplementasikan hukum Allah (Hasan, 2018b; Solahudin, 2013).

Meskipun dalam perkembangannya JI mengalami fragmentasi dari tokoh-tokoh utamanya yang berpemahaman ideologi Salafi jihadi yang tidak tunggal, pada pertengahan 2008, Ba'asyir yang berada di balik jeruji besi Nusakambangan mendirikan faksi sempalan baru dari JI, yakni Jamaah Anshorut Tauhid (JAT). Pada 2014, faksi ini

---

[2] Penolakan terhadap Ahok sebenarnya tidak hanya didasarkan pada alasan kasus penistaan agama saja, tetapi disinyalir kuat karena sentimen anti-Ahok yang keturunan Cina dan non-Muslim, terlepas dari perilaku dan kebijakan-nya ketika menjabat sebagai Gubernur DKI Jakarta yang dinilai arogan dan dalam banyak kasus dianggap merugikan umat Islam. Dalam konteks ini, GN-PF-MUI yang tergabung di dalamnya ormas-ormas Islam setidaknya menjadi garda terdepan dalam menyuarakan pandangannya untuk mewajibkan memi-lih pemimpin Muslim dan menolak pemimpin kafir di negara mayoritas Mus-lim ini (Kusumo & Hurriyah, 2019).

menyatakan komitmennya untuk berbaiat secara langsung kepada ISIS (*Islamic State in Syria and Iraq*) (Hasan, 2018b). Namun dalam lingkaran jihad Indonesia, Jamaah Anshoru Daulah (JAD) yang dipimpin oleh Aman Abdurrahman merupakan kelompok kecil JAT yang dianggap paling berbahaya sampai saat ini setelah dalam kurun satu dekade menjadi pemain kunci dibalik aksi-aksi teror di pelbagai tempat di Indonesia termasuk keterlibatannya dalam pendirian kamp-kamp dan pelatihan jihad di Aceh pada 2010.

Aman Abdurrahman atau lebih dikenal dengan nama pena Abu Sulaiman, adalah seorang ideolog jihadis terkemuka sekaligus komandan untuk pendukung ISIS di Indonesia. Setelah menamatkan pendidikan sarjana hukum Islam sebagai lulusan terbaik di universitas Salafi LIPIA Jakarta, ia selanjutnya menjadi guru agama dan imam di beberapa masjid dan pesantren Salafi di Jakarta dan Jawa Barat sebelum akhirnya memutuskan menjadi seorang jihadis. Ia telah meletakkan garis dasar landasan ideologis Salafi-jihadis di Indonesia setelah banyak menulis dan menerjemahkan tulisan-tulisan karya ideolog Salafi-jihadis paling berpengaruh, Abū Muḥammad al-Maqdīsī, yang juga dikenal sebagai mentor dari pimpinan al-Qaeda, Abū Mus'ab al-Zarqāwī (Arianti, 2017). Namun demikian, upaya sigap pemerintah dengan instrumen BNPT (Badan Nasional Penanggulangan Terorisme) bekerjasama dengan masyarakat melalui konter-terorismenya yang menyeluruh telah menyempitkan ruang gerak kelompok ini untuk secara bebas melakukan aksi-aksinya, termasuk upaya penyadaran bagi para mantan aktivis jihadis, mengawasi serta menutup sirkulasi gagasan-gagasan jihadis baik melalui di dunia maya maupun berupa literatur-literatur keislaman.

## Media Salafi: Partisipasi dan Kontestasi Memperebutkan Ruang Publik

Akhir-akhir ini bisa disaksikan bahwa Salafisme sangat gencar memanfaatkan fasilitas media baru seperti melalui Instagram, Whatsapp, Twitter, Facebook, Line, dan Youtube sebagai alat yang cukup efektif untuk memproduksi, menyebarkan dan mentransmisikan gagasan-gagasan Salafi. Melalui lensa modernisme, kemajuan merupakan konvergensi dari setiap elemen masyarakat ke arah realitas sosial umum melalui dua fase, modernisasi dan globalisasi (Mott, 2004:176). Kedua fase tersebut diasumsikan sebagai awal dari gejala pergeseran otoritas keagamaan secara utuh dari beberapa peran sentral dalam ruang kehidupan publik (Chatterjee, 2014) serta mengindikasikan semakin menguatnya konsumsi keagamaan umat Islam secara umum (Fealy, 2008). Dalam konteks ini, kemampuan pengikut Salafi dalam 'menyambut' baik teknologi modern khususnya internet untuk diadopsi dan diadaptasikan untuk kepentingan agama dan dakwah bisa dipahami sebagai upaya untuk mempromosikan identitas kolektif mereka (Iqbal, 2014), sekaligus menandai dimulainya ruang partisipasi dan kontestasi di ruang publik dalam menginterpretasikan serta mengartikulasikan simbol-simbol dan wacana keagamaan (Hasan, 2019: 61).

Dalam perjuangannya meraih ruang publik, media cetak, radio dan TV dakwah, serta platform media baru merupakan corong utama media Salafi yang menyediakan aksesbilitas dan target jangkauan audiens yang lebih luas bagi kalangan kelas menengah dan atas terutama di wilayah perkotaan. Keberadaan media Salafi ini sejatinya merupakan bentuk lain dari komodifikasi Islam yang memerlihatkan dampak akan gejala meningkatnya religiositas masyarakat Muslim Indonesia di satu sisi, sekaligus merupakan komersialisasi produk-

produk Islam di sisi lain. Mereka memakai dan menggunakan produk-produk tersebut setidaknya sebagai ungkapan keimanan dan juga untuk mengekspresikan simbol-simbol identitas keislaman mereka. Sementara itu, ruang publik merupakan ruang diskusi, kontestasi, negosiasi, dan adaptasi. Menurut Wasisto (2016), relasi antara ruang publik dan keberadaan kelas menengah ini digambarkannya sebagai suatu linearitas bahwa, "kebutuhan ruang publik tersebut meningkat seiring dengan kebutuhan kelas menengah untuk menunjukkan ekspresi dan artikulasi identitas yang mereka inginkan."

Meskipun ada pergeseran orientasi ke arah media baru atau digital, media print Salafi seperti buku, majalah, buletin, brosur, dan pamflet sampai saat ini masih tetap merupakan sarana dakwah yang cukup efektif. Ini bisa dilihat dari meningkatnya daya konsumsi dan kemampuan bersaing media print ini dalam menangkap pangsa pasar nasional di kalangan kaum Muslim (Chazin, 2013). Dibandingkan dengan media cetak milik Muhammdiyah, NU, maupun kelompok-kelompok Islam lainnya, media cetak Salafi sejak terhitung pertengahan 1990-an hingga saat ini terlihat memiliki genre literatur keislaman yang lebih variatif dan inovatif, utamanya untuk majalah-majalah bulanan yang diterbitkan; dari yang bergenre ideologis-manhajis, semisal *as-Sunnah*, *Salafy*, *Fatawa*, *an-Nasihah*, *al-Furqan*, *asy-Syari'ah*, *al-Fawa'id*, *Tashfiyah*, *Qudwah*, *ar-Risalah*, dan *adz-Dzakhiirah al-Islamiyyah*; bergenre pelajar atau pemuda gaul, seperti *elFata*; bergenre feminisme: *Akhwat*, dan *Qonitah*; bergenre parenting: *Nikah* dan *al-Mawaddah*; bergenre dunia anak, semisal *Wildan*, *Kinan*, dan *Yaa Bunayya*; bergenre kesehatan dan pengobatan Nabi (*Tibbun Nabawi*), semisal *Muslim Sehat*, sampai bergenre kewirausahaan dan bisnis, seperti *Pengusaha Muslim*.

Selain media print, di awal tahun 2000-an, penyebaran pesan-

pesan Salafi juga dilakukan melalui radio dan TV. Pesatnya perkembangan terknologi informasi sebagai dampak dari globalisasi dan modernisasi yang berhembus membersamai era keterbukaan meniscayakan agama untuk tampil ke ruang publik. Meminjam istilah Bowen (2004), "Islam sebagai ruang publik transnasional (*Islam as a transnational public space*)" sangat memungkinkan sebagai arena yang menghubungkan antara lokal dan global dalam menyediakan ruang diskusi, kontestasi, negosiasi, kritik, dan partisipasi. Akibatnya, agama menjadi komoditas publik. Siaran agama pun mulai dikemas sedemikian rupa yang kemudian dibumbui dengan asesoris-asesoris yang memungkinkan untuk menarik banyak audien. Disinilah ruang publik Muslim terbentuk oleh seperangkat media elektronik dan didukung oleh kemampuan aksesbilitas.

Awal dakwah melalui radio di Indonesia sebenarnya bisa ditelusuri dari Radio Dakwah Islam Surakarta (Radis) yang didirikan oleh Abdullah Sungkar, Abu Bakar Ba'asyir dan Abdullah Thufail pada tahun 1970-an dengan dukungan dari Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII). Meskipun hanya mampu bertahan selama 5 tahun dan kemudian ditutup pemertintah Orde Baru karena alasan politis-keagamaan (Sunarwoto, 2015: 197; Wildan, 2013: 196), radio sebagai media untuk berdakwah telah menginspirasi radio milik pemerintah, Radio Republik Indonesia (RRI), dan diikuti oleh radio-radio swasta lainnya di era 1980-1990-an untuk memberikan ruang kepada para dai memberikan ceramah keagamaan lewat udara. Melalui media ini telah diorbitkan beberapa figur ulama hingga tingkat nasional, sebut saja mereka diantaranya KH. Qasim Nurseha dan KH. Zainuddin MZ. Bahkan, nama terakhir sempat dijuluki oleh publik sebagai "dai sejuta umat" karena besarnya pengaruh dan nasihat-nasihat keagamaannya yang banyak dijadikan rujukan.

Tren baru dalam jagad media dakwah melalui radio diperkenalkan oleh radio dakwah Salafi pada awal 2000-an, di mana ia merupakan radio komunitas yang dimiliki, dikelola, dan dikendalikan sendiri oleh kelompok Salafi. Karena orientasinya adalah dakwah, radio semacam ini bukan tergolong radio komersial yang berorientasi pasar atau mencari profit. Oleh karenanya, tidak akan ditemukan sama sekali konten dalam radio tersebut berupa iklan-iklan, musik-musik atau nyanyian-nyanyian, sekalipun itu lagu-lagu religi (nasyid) atau qasidah. Ia hanya berkontenkan ceramah keagamaan dan *murottal* (lantunan ayat-ayat al-Quran oleh para imam masjid di Timur Tengah). Hal ini juga yang barangkali membedakan dengan radio-radio dakwah lainnya yang dikelola oleh kelompok Muslim baik dari kalangan tradisional maupun modern.

Media dakwah melalui radio menjadi pilihan sebagai instrumen teknologi yang terpenting untuk mempropagandakan dan menyebarkan gagasan Salafi karena adanya beberapa alasan, diantaranya: harganya yang murah, memiliki daya jangkau yang luas dan cepat, fleksibilitas yang tinggi dalam arti mudah dibawa kemana-mana, dan memungkinkan adanya dialog interaktif secara langsung.[3] Saat ini, hampir setiap pesantren Salafi di Indonesia memiliki radio dakwah, termasuk Radio Dhiya'us Sunnah dan As-Sunnah Cirebon,

---

[3] Menarik untuk ditampilkan di sini wawancara yang dilakukan oleh tim peneliti PPIM UIN Syarif Hidayatullah yang dipimpin langsung oleh Din Wahid dengan salah seorang Ustaz Salafi di Batam, mengenai alasan kelompok Salafi tetap memertahankan dakwah melalui radio, ustaz tersebut menjawab, "Radio adalah media paling efektif dan murah untuk menyampaikan dakwah. Ia bisa masuk ke rumah-rumah orang tanpa harus mengetuk pintu; ia masuk ke dalam mobil tanpa harus membayar; ia masuk ke dalam kantor tanpa harus izin; ia masuk ke hotel tanpa harus membayar mahal tarif hotel." (Wahid & Jamhari, 2017, 61)

Fajri FM di Bogor, Suara al-Iman di Surabaya, al-Rayyan di Gresik, Radio Muslim di Yogyakarta, dan Radio Hang Batam. Dari sekian banyak radio dakwah Salafi, Radio Rodja yang berada di Cielungsi Bogor yang dibina langsung oleh Ustaz Yazid Abdul Qadir Jawaz dan Ustaz Badrussalam nampaknya hingga hari ini paling banyak diminati oleh masyarakat luas, bahkan pengaruhnya pun sudah sampai ke luar negeri berkat saluran *streaming* internet. Menurut laporan penelitian oleh Pusat Pengakajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah mengenai radio dakwah Salafi yang dilakukan di 9 kota besar di Indonesia, Radio Rodja bisa dikatakan sebagai rujukan bagi radio dakwah Salafi di Indonesia (Wahid & Jamhari, 2017: 257–288). Namun demikian, Ayang Utriza Yakin (2018) mempunyai pandangan lain dari hasil pengamatannya selama hampir satu tahun (2015 – 2016) mengenai konten dakwah Radio Rodja. Ia menilai bahwa ada kecenderungan kelompok Salafi memahami wacana-wacana keislaman dari sudut pandang yang kaku dan ketat, sehingga ada keengganan kelompok ini untuk menganut isu-isu modern, seperti demokrasi, hak asasi manusia, hak-hak perempuan, dan bahkan sampai batas tertentu termasuk seni dan pendidikan.

Selain radio, media dakwah melalui televisi juga tidak kalah penting bagi kelompok Salafi di saat kelas menengah Muslim di Indonesia mengalami tren peningkatan. Banyaknya orang desa pindah ke kota untuk mencari kesempatan kerja dan pendidikan yang lebih baik menuntut mereka pada kehidupan yang saling memengaruhi di antara beragam budaya dan tekanan-tekanan persaingan menuju pada profesionalitas. Mereka menjadi tergairahkan untuk mendapatkan keuntungan-keuntungan dan kekayaan materi dari luasnya peluang yang ditawarkan kota dan pada akhirnya masuk dalam pusaran kelas-kelas menengah yang tengah tumbuh. Perkembangan teknologi yang

berjalan cepat juga menuntut mereka untuk selalu *update* menggali sumber-sumber informasi terkini dengan suguhan beragam pilihan media dari radio, satelit televisi, sampai telepon pintar. Bagi sebagian masyarakat kota, masuknya TV kabel melalui jaringan parabola ke rumah-rumah menjadi alternatif lain yang menawarkan tontonan dengan biaya murah, visualisasi gambar dan suara yang jelas, serta pilihan genre dan kanal program yang lebih banyak.

Peluang tersebut tentunya dimanfaatkan secara lebih baik oleh kelompok Salafi. Radio Rodja barangkali sebagai pelopor media dakwah melalui radio yang kemudian dikembangkannya menjadi media televisi pada 2007, jauh mendahului TV9Nusantara milik NU yang diluncurkan pada 2010, Muhammadiyah TV (TVMU) pada 2013 dan MUI TV pada 2014. Didirikannya Rodja TV telah menginspirasi lusinan TV dakwah Salafi lainnya yang keberadaannya saat ini hampir mendominasi program-program dakwah Islam di kanal-kanal TV kabel, seperti diantaranya: Insan TV,  Wesal TV, Ahsan TV, Al-Iman TV, Ashiil TV, Surau TV, Niaga TV, PULDAPII TV, MGI TV, Yufid TV, Fatwa TV, dan Ummat TV. Untuk mendapatkan pengakuan publik secara lebih luas dan dukungan dari pemerintah, TV dakwah Salafi merupakan sarana strategis untuk mengakomodasi kepentingan atas kebijakan-kebijakan pemerintah dan peluang untuk memproduksi wacana-wacana keislaman yang disesuaikan dengan wacana-wacana yang dikembangkan oleh atau seperti organisasi utama Islam.

Andi Faisal Bakti (2018) mengamati kecenderungan fenomena di atas dengan melakukan penelitian lebih jauh mengenai peranan Rodja TV dalam pembentukannya terhadap wacana masyarakat sipil. Dari hasil pengamatannya, ia menyimpulkan bahwa Rodja TV yang merupakan saluran TV Salafi paling populer di Indonesia telah mengadopsi wacana yang aman dengan menunjukkan

kecenderungannya pada arus utama Islam Sunni daripada mengambil pendekatan jihad untuk alasan politik mendirikan negara Islam. Ketika masyarakat Indonesia dilanda aksi-aksi terorisme dan radikalisme, Rodja TV memilih tampil untuk mengkritik keras ekstrimisme beragama dan berusaha secara agresif untuk memerangi pelbagai bentuk radikalisme dan terorisme melalui ceramah-ceramah keagamaan yang disiarkannya. Sikap anti terorisme Rodja TV ini semakin diperkuat lagi melalui kedekatannya dengan institusi-institusi penegak hukum. Ustaz Badrussalam misalnya, salah seorang penceramah paling berpengaruh di Rodja TV, bahkan dipercaya dan sering diundang untuk mengisi kajian di kantor-kantor kepolisian yang disiarkan secara publik untuk audien luar. Para aparat hukum tersebut nampaknya melihat kehadiran kelompok Salafi pada Rodja TV bukan merupakan ancaman. Oleh karenanya, dengan menarik kasus tersebut dan pada kasus-kasus yang lain melalui hubungan kepercayaan dan kedekatan dengan pemerintah maupun penegak hukum ini, kelompok Salafi akhir-akhir ini secara lebih leluasa mampu menggunakan masjid-masjid agung kota dan kantor-kantor milik pemerintah untuk kegiatan dakwah mereka, termasuk masjid Istiqlal Jakarta yang merupakan masjid terbesar se-Asia Tenggara milik pemerintah (Krismono, 2018a: 214).

Namun demikian, kebiasaan orang-orang telah bergeser seturut dengan era perkembangan budaya digital yang semakin kompleks dan canggih ini. Sebagian mereka mulai terdorong untuk beralih dari menonton televisi ke internet melalui beragam aplikasi yang ditawarkan. Tidak diragukan lagi, munculnya media baru ini telah memengaruhi perubahan mendasar pada perilaku keagamaan umat Muslim secara umum di ruang publik. Meskipun hanya dengan sebentuk seperangkat seluler yang ada di genggaman tangannya, hal

ini memungkinkan mereka untuk mengakses informasi secara bebas tanpa pernah dibatasi ruang dan waktu. Momentum ini juga yang dimanfaatkan kelompok Salafi untuk mengadopsi strategi *mobile* yang kreatif untuk memenuhi selera orang-orang yang cepat berubah.

Kelompok Salafi ini selanjutnya menjadikan internet sebagai media dakwah untuk mempromosikan sekaligus mengartikulasikan identitas kolektif mereka dengan menyediakan pelbagai fasilitas untuk menciptakan ruang bagi pembentukan struktur publik, dari pesantren virtual[4], pemublikasian artikel-artikel Islam, konsultasi syari'ah (fatwa online), video ceramah keagamaan, hingga donasi bantuan. Kesempatan ini pula yang mendorong komunitas online untuk berpartisipasi aktif dan kolektif menyebarluaskan (memviralkan) informasi dan pesan-pesan dari situs-situs tersebut kepada khalayak ramai (*many to many*) melalui seperangkat aplikasi media sosial yang dianggap penyebarannya lebih cepat. Muslim.Or.Id., Muslimah.Or.Id, Salafy.Or.Id, Rumaysho.Com, dan Almanhaj.Or.Id, dan Konsultasisyariah.com untuk menyebut beberapa situs-situs internet milik Salafi yang paling banyak diakses dan diminati.

Kekhawatiran muncul kemudian ketika internet atau media baru akan menciptakan otoritas keagamaan baru, di mana ia berfungsi sebagai moderator dari sebuah kelompok aplikasi online yang

---

[4] Institusi-institusi Salafi sekarang perlahan beralih menyelenggarakan dan memfasilitasi bimbingan atau pembelajaran Dirosah Islamiyah dan Bahasa Arab secara online layaknya pesantren. Pembelajaran tersebut menawarkan beragam pilihan paket keislaman dari pelbagai jenjang dengan durasi waktu yang berbeda-beda, ada yang 1 bulan, 3 bulan, dan bahkan 1 tahun. Namun, institusi-institusi besar yang bercorak transnasional yang beroperasi di Indonesia beberapa menawarkan program kuliah online dari level diploma sampai doktoral (Ph.D), semisal LIPIA Jakarta, Madinah International University (Mediu) yang berpusat di Kuala Lumpur, dan Islamic Online University (IOU) yang berkantor secara offline di Gambia.

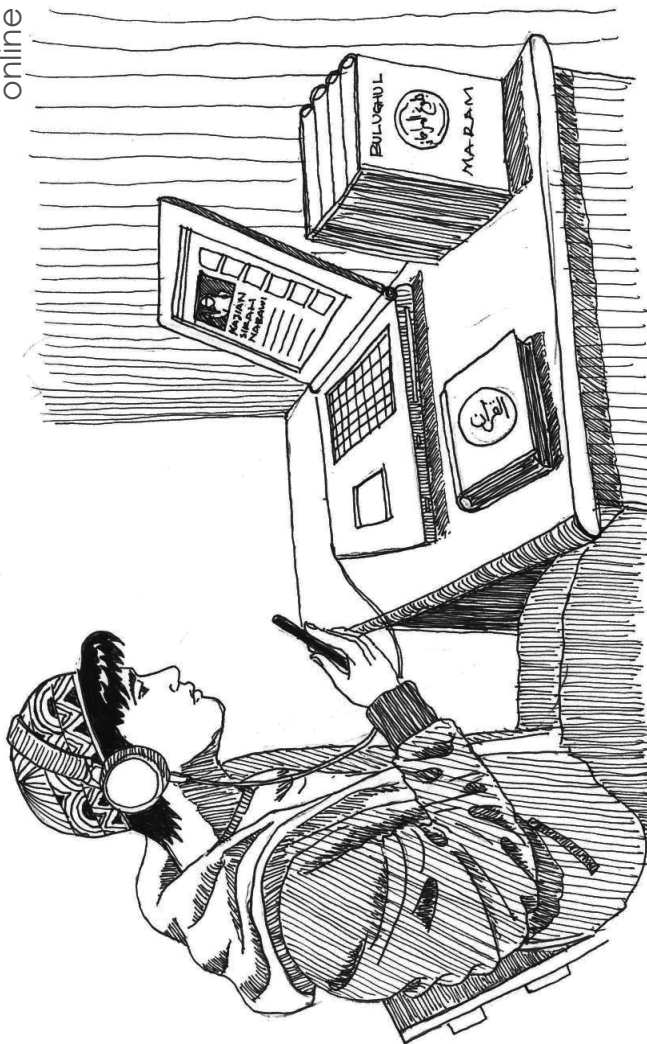
diidentifikasi dan diperlakukan sebagai otoritas spritual keagamaan yang sah oleh anggota komunitas online tersebut (Herring, 2005). Oleh karenanya, Jinan (2012) merespon hal itu dengan berargumen bahwa perkembangan media baru sangat mungkin untuk memunculkan otoritas keagamaan baru. Bahkan, menurutnya, penyebaran liar dan cepat ajaran agama dan fatwa, serta interpretasi melalui media baru juga berkonsekuensi memunculkan kontestasi dan fragmentasi hingga pada destabilitas di antara otoritas keagamaan tradisional. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah apakah otoritas keagamaan lama (tradisional) dalam konteks ini adalah ulama-ulama yang duduk di Majelis Ulama Indonesia (MUI), Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama akan tergerus dan tergantikan dengan munculnya otoritas keagamaan baru? Sunarwoto dan Kaelani (2019) berpendapat lain bahwa, "media baru tidaklah meruntuhkan otoritas keagamaan tradisional atau ulama, dan bahwa keulamaaan tradisonal mampu bertahan justru berkat pergumulannya dengan media baru." Dengan mengambil contoh beberapa penceramah yang diklaim sebagai reperesentasi otoritas keagamaan tradisional, seperti Ustaz Abdus Shomad, Ustaz Hanan Attaki, Kiai Anwar Zahir, dan Ustaz Adi Hidayat didasarkan pada pertimbangan bahwa mereka memiliki jalur pendidikan Islam yang berakar pada tradisi pesantren, keduanya mencoba menunjukkan bahwa otoritas keagamaan tradisional sejatinya mampu beradaptasi dengan media baru dan bersaing dalam mewarnai wacana keislaman komunitas Muslim perkotaan di Indonesia.

Terlepas dari perdebatan di atas, fenomena munculnya ustaz-ustaz baru dari kalangan Salafi berkait erat dengan maraknya komodifikasi agama. Ini melibatkan perubahan pesan media yang dikemas sedemikian rupa melalui simbol-simbol agama untuk dikonsumsi secara massal. Dalam kasus ini, kelompok Salafi didukung oleh

tim yang cukup loyal dan militan yang bekerja khusus untuk itu dengan melakukan perekaman pada setiap momen-momen ceramah atau kegiatan keagamaan dari ustaz-ustaz mereka yang kemudian disebarkannya secara masif melalui aplikasi media sosial. Agar tidak membosankan dan menarik lebih banyak komunitas online, di samping menayangkan video dengan menonjolkan topik-topik tertentu yang selalu dibutuhkan audien dan sedikit berupaya menghindari topik-topik yang mungkin menimbulkan keresahan maupun kontroversi di tengah-tengah masyarakat, mereka secara kreatif juga melakukan pengeditan gambar secara profesional yang meliputi musik latar, peningkatan efek tertentu untuk menghasilkan visualisasi gambar dan suara yang jelas serta durasi waktu yang dibuat lebih singkat. Dan, ini barangkali yang kurang menjadi perhatian dari beberapa video ceramah-ceramah keagamaan dari para pendakwah Islam baik dari kalangan tradisional maupun modern. Pada batas-batas inilah, impersonalisasi otoritas keagamaan akan menggeser otoritas tradisional.

## Penutup

Pada tahun 2020, tren Salafisme di Indonesia boleh jadi akan mengalami peningkatan seturut dengan menguatnya kembali gejala-gejala konservatisme Islam di Indonesia pada beberapa tahun terakhir ini (Bruinessen, 2013; Sebastian & Nubowo, 2019). Argumen tersebut didukung pula oleh arah dan pola gerakan Salafi yang secara bertahap mulai mengadopsi pendekatan pragmatis dan modernis untuk menyambut dan mengakomodasi tuntutan-tuntutan reformasi yang memungkinkan mereka bergerak menuju ke tengah mendekati arus utama Islam. Ini bisa disaksikan dari bagaimana kelompok Salafi ini sekarang sudah terlibat dalam banyak wacana masyarakat sipil dan mulai memandang pentingnya mendirikan organisasi-organisasi formal untuk strategi gerakan. Pada titik transisi ini, aktivitas-aktivitas gerakan mereka yang semula hanya berfokus pada bidang pendidikan dan dakwah, sekarang berkembang ke aspek-aspek yang lain, dari sosial, ekonomi, kesehatan, media, hingga politik. Meskipun langkah strategis yang diambil tersebut beresiko menimbulkan kontroversi dan menciptakan konflik internal di kalangan kelompok Salafi utamanya mereka yang tetap memertahankan komitmen pada garis ideologi puritan, melalui pendekatan tersebut, ini tentu merupakan terobosan yang berani bagi Salafisme, di samping akan lebih dikenal secara luas, juga akan memudahkan mereka untuk mendapatkan pengakuan publik.

Ilustrasi pemuda muslim mile-nial mengaji melalui media online

## Daftar Pustaka

Ali, A. S. (2013). *Ideologi Gerakan Pasca-Reformasi* (2nd ed.). Jakarta: LP3ES.

Arianti, V. (2017). Aman Abdurrahman: Ideologue and "Commander" of IS Supporters in Indonesia. *A Jounal of the International Centre for Political Violence and Terrorism Research*, *9*(2), 1–8.

Azra, A. (2009). Muhammadiyah: Tantangan Islam Transnasional. *Ma'arif*, *4*(2).

Bakti, A. F. (2018). Media and religion: Rodja tv's involvement in the civil society discourse for community development. *Jurnal Komunikasi: Malaysian Journal of Communication*, *34*(3), 226–244. https://doi.org/10.17576/JKMJC-2018-3403-13

Bowen, J. (2004). Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, *30*(5), 879–894. https://doi.org/https://doi.org/10.1080/1369183042000245598

Bruinessen, M. van (Ed.). (2013). Contem. In *Contemporary Development in Indonesian Islam, Explaining the "Conservative Turn"*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies,.

Chaplin, C. (2016). Global Salafi Activism and Indonesian Islam. https://www.newmandala.org/global-salafi-activism-indonesian-islam/

Chaplin, C. (2017). Islam and Citizenship s://www.insideindonesia.org/islam-and-citizenship-3.

Chaplin, C. (2018). Salafi activism and the promotion of a modern muslim identity: Evolving mediums of da'wa amongst Yogyakartan university students. *South East Asia Research*, *26*(1), 3–20. https://doi.org/10.1177/0967828X17752414

Chatterjee, S. (2014). The Resurgence of Religion in the Age Globalization. *International Journal of Humanities & Social Science*, *2*(4).

Chazin, M. A. (2013). Strategi Dakwah Salafi di Indonesia. *Dakwah*, *XIV*(1), 1–25.

Commins, D. (2006). *The Wahhabi Mission and Arab Saudi*. London: I.B Tauris.

Damir-Geilsdorf, S., Menzfeld, M., & Hedider, Y. (2019). Interpretations of

al-wala' wa-l-bara' in everyday lives of Salafis in Germany. *Religions*, *10*(2), 1–18. https://doi.org/10.3390/rel10020124

Fealy, Gerg and Bubalo, A. (2005). *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism, and Indonesia* (od). Sidney: Lowy Institute for International Policy.

Fealy, G. (2008). Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia. In G. Fealy & S. White (Ed.), *Expressing Islam: Religious Life and Polics in Indonesia* (pp. 15–39). Canberra: ISEAS–Yusof Ishak Institute.

Hasan, N. (2007). The Salafi Madrasas in Indonesia. In F. A. Noor, Y. Sikand, & M. van Bruinessen (Eds.), *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Link ages* (pp. 263–265). Amsterdam: Amsterdam University Press.

Hasan, N. (Ed.). (2018a). *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi, dan Kontestasi*. *The British Journal of Psychiatry* (1st ed., Vol. 111). Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press. https://doi.org/10.1192/bjp.111.479.1009-a

Hasan, N. (2018b). Salafism in Indonesia: Transnational Islam, Violent Activism, and Cultural Resistance. In R. W. Hefner (Ed.), *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia* (pp. 246–256). London and New York: Routledge.

Hasan, N. (2019). Tantangan Islam Politik dan Krisis Legitimasi Ulama. In N. Hasan (Ed.), *Ulama dan Negara-Bangsa: Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia* (1st ed.). Yogyakarta: PusPiDeP.

Herring, D. (2005). Virtual as Contextual: A Net News Theology. In H. Morten T & W. Margrit (Eds.), *Religion and Cyberspace* (pp. 149–165). New York: Routledge.

ICG. (2004a). Arab Saudi Backgrounder: Who Are the Islamist? *ICG Middle East Report*, (31).

ICG. (2004b). Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix.

Iqbal, A. M. (2014). Internet, Identity, and Islamic Movementts: The Case of Salafism in Indonesia. *Islamika Indonesiana*, *1*(1).

Jati, W. R. (2016). Memaknai Kelas Menengah Muslim Sebagai Agen Perubahan Sosial Politik Indonesia. *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, *16*(1), 133. https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v16i1.342

Jinan, M. (2012). New Media and the Shifting of Muslim Religious Authority in Contemporary Indonesia. In *Conference Proceedings Annual International Conference on Islamic Studies XII, IAIN Sunan Ampel Surabaya Indonesia* (pp. 1011–1032). Surabaya.

Krismono. (2018a). *Ekonomi-Politik Salafisme di Pedesaan Jawa* (1st ed.). Bandung: Mizan.

Krismono. (2018b). *Ekonomi Politik Salafisme di Pedesaan Jawa*. Bandung: Mizan.

Krismono, K. (2017). Salafisme Di Indonesia : Ideologi, Politik Negara, Dan Fragmentasi. *Millah*, *16*(2), 173–202. https://doi.org/10.20885/millah.vol16.iss2.art2

Kusumo, R., & Hurriyah, H. (2019). Populisme Islam di Indonesia: Studi Kasus Aksi Bela Islam oleh GNPF-MUI Tahun 2016-2017. *Jurnal Politik*, *4*(1), 87. https://doi.org/10.7454/jp.v4i1.172

Lacroix, S. (2008). Fundamentalist Islam at a Crossroads: 9/11 Iraq and Saudi Debate. *CSIS Middle East Programe*.

Lacroix, S. (2011). *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Arab Saudi*. Cambridge. Mass: Hardvard University Press.

Lauzière, H. (2016). *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twintieth Century*. New York and Chichester: Columbia University Press.

Lav, D. (2012). *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*. Cambdidge: Cambridge University Press.

London, A. J. (2013). Book Review A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi. *Politics and Religion*.

Meijer, R. (Ed.). (2009). *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York: Oxford University Press.

Mott, W. H. (2004). *Globalization: People, Perspective, and Progress*. Wesport: Greenwood Press.

Pall, Z. (n.d.). Gerak laju Transnasionalisme Salafiyah di Asia Tenggara. Retrieved from https://kyotoreview.org/bahasa-indonesia/modalities-of-salafi-transnationalism-in-southeast-asia-bahasa/

Pall, Z. (2013). *Lebanese Salafis Between The Gulf and Europe: Development, Fractionalization, and Transnational Network on Salafism in Lebanon*.

Amsterdam: Amsterdam University Press.

Pamuji, W. R. (2017). *Strategi Pimpinan Pesantren Darush Sholihin dalam Memurnikan Akidah dengan Prinsip Ahlus Sunnah Wal Jama'ah di Masyarakat Giri Sekar, Panggang, Gunung Kidul*. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Rusli. (2014). Indonesian salafism on jihād and suicide bombings. *Journal of Indonesian Islam*, *8*(1), 91–111. https://doi.org/10.15642/JIIS.2014.8.1.91-111

Sebastian, L. C., & Nubowo, A. (2019). The "Conservative Turn" in Indonesian Islam: Implications for the 2019 Presidential Elections, (March).

Solahudin. (2013). *The Roots of Terrorism in Indonesia: From Darul Islam to Jemaah Islamiyah*. (Cornell University Press, Ed.). Ithaca.

Sunarwoto. (2015). *Contesting Religious Authority: A Study on Dakwah Radio in Surakarta, Indonesia*. Tilburg University.

Sunarwoto, & Kaelani, N. (2019). No Title. In N. Hasan (Ed.), *Ulama dan Negara Bangsa: Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia* (1st ed., pp. 179–206). Yogyakarta: PusPiDeP.

Wagemakers, J. (2008). Framing the "Threat to Islam": al-Wala' wa al-Bara' in Salafi Discourse. *Arab Studies Quaterly*, *30*(4), 1–20.

Wagemakers, J. (2012). *A Quietist Jihadi: The Ideologi and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/https://doi.org/10.1017/CBO9781139135368.004

Wahid, D. (2014). *Nurturing the Salafi Manhaj : A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia*. Utrecht University.

Wahid, D., & Jamhari, M. (2017). *Suara Salafisme: Radio Dakwah di Indonesia*. (D. Wahid & M. Jamhari, Eds.). Jakarta: Kencana.

Wiktorowicz, Q. (2006). Anatomy of the Salafi movement. *Studies in Conflict and Terrorism*, *29*(3), 207–239. https://doi.org/10.1080/10576100500497004

Wildan, M. (2013). Mapping Radical Islam: A Study Proliferation of Radical Islam in Solo, Central Java. In M. van Bruinessen (Ed.), *Contemporary Developments in Indonesian Islam*. Singapore: Institue of Southeast Asian Studies.

Yakin, A. U. (2018). Salafi Dakwah and the Dissemination of Islamic Puri-

tanism In Indonesia: A Case Study of the Radio of Rodja. *Ulumuna*, *22*(2), 205–236. https://doi.org/10.20414/ujis.v22i2.335

## *Civil Islam*, Tantangan Politik Identitas dan Masa Depan Demokrasi Indonesia

**Supriyanto Abdi, S.Ag, MCAA.**

Setelah lebih dari dua dekade lepas dari sistem politik otoriter, Indonesia kini dianggap sebagai salah satu kisah sukses transisi menuju demokrasi dalam konteks negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim. Dengan jumlah penduduk lebih dari 260 juta orang, dan hampir 90% di antaranya Muslim, Indonesia kini sering disebut sebagai negara demokrasi Muslim terbesar di dunia atau negara demokrasi terbesar ketiga di dunia, setelah India dan Amerika Serikat. Namun demikian, banyak kalangan yang menilai demokrasi di Indonesia, khususnya dalam satu dekade terakhir mengalami stagnasi atau bahkan kemunduran (regresi). Sejumlah pengamat bahkan sudah berani menilai Indonesia kini mulai mengalami dekonsolidasi demokrasi. Oleh sejumlah pengamat, kemunduran demokrasi Indonesia ini banyak dihubungkan dengan erosi prinsip-prinsip demokrasi terutama yang terkait kewarganegaraan, kebebasan sipil dan perlindungan bagi kelompok minoritas. Yang menarik, erosi nilai-nilai demokrasi ini terjadi pada saat Indonesia diakui secara luas sedang mengalami proses Islamisasi yang semakin massif dan ekstensif.

Perkembangan paradoksal ini mengundang banyak pertanyaan di banyak kalangan terkait hubungan antara Islam dan demokrasi

di Indonesia. Seiring dengan proses Islamisasi yang semakin massif, akankah demokrasi Indonesia semakin maju dan terkonsolidasi, atau justru sebaliknya, mengalami regresi atau bahkan dekonsolidasi? Bagaimana sesungguhnya keterkaitan antara Islamisasi dan demokratisasi di Indonesia? Bagaimana pula kekuatan Islam sipil (*civil Islam*), sebuah arus pemikiran dan gerakan Islam yang banyak dihubungkan, setidaknya secara teoretik, dengan tumbuh kembang demokrasi di Indonesia pasca jatuhnya Orde Baru pada 1998, di tengah arus kebangkitan politik identitas dan populisme Islam akhir-akhir ini? Tulisan singkat ini berusaha menjawab beberapa pertanyaan tersebut dengan mempertimbangkan sejumlah perubahan dan tren penting dalam Islam Indonesia belakangan ini dan lebih spesifik pasca kemenangan Jokowi dan Ma'ruf Amin pada Pilpres 2019.

## Pergeseran ke arah konservatisme *(conservative turn)*

Meskipun bukan tanpa perdebatan, ada semacam pandangan umum di kalangan pengamat dan peneliti Islam di Indonesia bahwa Islam Indonesia belakangan ini mengalami semacam pergeseran arah. Wajah Islam Indonesia yang selama ini dianggap moderat dan toleran kini dinilai sejumlah kalangan sudah berubah menjadi lebih konservatif dan cenderung intoleran. Kecenderungan konservativisme dan intoleransi ini terutama terlihat dalam menguatnya, sejak pertengahan tahun 2000-an, apa yang bisa disebut sebagai politik purifikasi atau politik ortodoksi yang kemudian diikuti dengan aksi-aksi kekerasan terhadap kelompok-kelompok keagamaan minoritas atau yang dianggap 'menyimpang' dari ortodoksi dan kelompok arus utama. Salah satu aktor penting dalam politik purifikasi ini adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI), lembaga semi-pemerintah yang berdiri pada era Soeharto yang kemudian bertransformasi

secara signifikan pada era reformasi. Seiring dengan perkembangan politik, khususnya sejak era kepresidenan Abdurrahman Wahid (Gus Dur), pandangan keagamaan MUI tampak bergeser menuju apa yang disebut Nur Ichwan (2013) sebagai "Islam puritan moderat". Sebutan "puritan moderat" sebenarnya bukan monopoli MUI semata. Banyak ormas Islam di Indonesia yang puritan tetapi moderat, seperti Muhammadiyah dan Persis. Bedanya, karena penekanan pada puritanisme, MUI terjebak ke dalam sikap konservatif. Perubahan sikap ini, menurut Nur Ichwan, salah satunya disebabkan oleh masuknya beberapa figur Muslim yang berasal dari garis keras seperti Chalil Ridwan dan Adian Husaini ke dalam jajaran MUI sejak tahun 2000. Tokoh-tokoh ini menduduki beberapa tempat strategis dalam struktur MUI. Kecenderungan puritanisme MUI terlihat dari beberapa fatwa yang dikeluarkan oleh MUI, utamanya adalah fatwa yang mengharamkan pluralisme, liberalisme dan sekularisme, serta fatwa tentang kesesatan aliran Ahmadiyah. Pada perkembangan berikutnya, fatwa-fatwa MUI tersebut menjadi pemicu sekaligus legitimasi berbagai kampanye negatif serta aksi kekerasan dan penyerangan terhadap para pengusung wacana Islam liberal-progresif dan kelompok-kelompok keagamaan minoritas seperti Ahmadiyah dan Syiah.

Van Bruinessen (2013) menyebut beberapa kemungkinan penjelasan mengapa pergeseran ke arah konservatisme terjadi dalam Islam Indonesia. *Pertama*, ada hubungan antara demokratisasi dan memudarnya pengaruh pandangan-pandangan keislaman yang liberal dan progresif. Penjelasan ini, menurut van Bruinessen kurang memuaskan karena ia mengasumsikan bahwa gagasan Islam liberal dan progresif hanya bisa tumbuh dan berkembang dalam sebuah sistem pemerintahan otoriter. Argumen yang lebih masuk akal

terkait tesis ini adalah bahwa para pendukung gagasan Islam liberal dan progresif yang sebelumnya aktif di dalam berbagai organisasi masyarakat madani kini aktif di politik praktis yang pada gilirannya menyebabkan basis sosial dan kultural Islam liberal dan progresif menjadi lemah.

*Kedua,* menguatnya pengaruh alumni perguruan tinggi di Timur Tengah, terutama Saudi Arabia, dalam penyebaran corak pemahaman keislaman yang harfiah dan skripturalis kepada masyarakat. Dengan dukungan dana yang memadai, terutama dari Saudi Arabia dan Yayasan Ihya' al-Turath al-Islami di Kuwait, para alumni Timur Tengah mendakwahkan corak keislaman ini dengan berbagai cara: mengadakan pengajian di masjid-masjid dan kantor-kantor, mendirikan madrasah dan pesantren, membangun radio dan televisi dakwah, maupun menerbitkan buku dan majalah. Gerakan transnasional itu, menurut Van Bruinessen, dalam kadar tertentu, mengurangi otoritas keagamaan ormas-ormas Islam di Indonesia, seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis), dan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Sebagai contoh, para pegiat dakwah Salafi tidak pernah merujuk kepada fatwa yang diberikan oleh ormas-ormas Islam tersebut di atas untuk masalah-masalah keagamaan yang terjadi di Indonesia. Sebagai gantinya, mereka meminta fatwa langsung kepada guru-guru mereka di Timur Tengah. Hal ini menunjukkan bahwa para aktivis Salafi tidak mempercayai wewenang keagamaan ormas Islam Indonesia (Hassan, 2006).

## Kebangkitan populisme Islam dan politik identitas

Perkembangan penting lain dalam konsteks sosial-politik-keagamaan di Indonesia, khususnya dalam beberapa tahun terakhir adalah bangkitnya populisme Islam. Sebagaimana halnya populisme di dunia Barat (Amerika dan Eropa) dalam satu dekade terakhir, populisme di masyarakat Islam juga tengah tumbuh dan menguat. Dalam sejarah Indonesia, populisme telah muncul dalam berbagai bentuk, bahkan sudah ada sebelum era reformasi. Pada era Soekarno misalnya, muncul aliansi perlawanan yang digagasnya untuk melawan kolonialisme yang dikenal dengan semboyan Nasionalisme, Agama, Komunisme (Nasakom). Pada masa akhir Orde Baru, populisme dalam bentuk gerakan mahasiswa muncul untuk menurunkan kekuasaan rezim Soeharto yang dianggap korup dan tidak demokratis. Namun belakangan, perhatian para sarjana mulai beralih ke populisme di kalangan Muslim di Indonesia dan menganggap bahwa identitas agama (dalam hal ini Islam) telah menjadi sumber baru untuk mobilisasi politik. Karena itu para ahli menggunakan istilah Islam atau Islamis yang dipadukan dengan populisme. Vedi Hadiz menyebutnya *Islamic populism* (populisme Islam), sedangkan Marcus Mietzner melabelinya *Islamist populism* (populisme Islamis).

Vedi Hadiz membedakan populisme Islam di masa kolonial dan pasca kolonial. Varian yang pertama lebih bersifat defensif, karena umat Islam saat itu sedang berada dalam tekanan penjajahan pemerintah kolonial (Perancis, Inggris, Portugis, dan Belanda). Karakter defensif dari jenis populisme Islam ini adalah ketegasannya dalam membangun negara Islam dan mengusir penjajah. Identitas agama Islam menjadi pembeda antara masyarakat yang dijajah dengan penjajah yang dianggap sebagai kaum kafir. Sedangkan varian yang kedua, yang ia sebut sebagai *new Islamic populism* tidak lagi

berhadapan dengan penjajah, melainkan pemerintah di negara-negara Muslim yang juga merupakan penganut agama yang sama, namun dianggap tidak berpihak pada kepentingan umat Islam. Karena itu perhatian dari populisme Islam kontemporer ini adalah berupaya meningkatkan peran politik, ekonomi, dan sosial umat Islam di negara masing-masing (Turki, Mesir, Indonesia). Berbeda dengan populisme Islam klasik (era kolonial), agenda yang diusung oleh populisme Islam kontemporer bukan mendirikan negara Islam, melainkan mengubah atau memperbaiki posisi sosial dan politik umat dalam konteks kehidupan bernegara dan bermasyarakat (Hadiz, 2016; Basya, 2019).

Kedua populisme Islam ini (klasik dan kontemporer) berpijak pada perasaan homogenitas, yaitu kesatuan sebagai satu kelompok yang memiliki latar belakang, perasaan, dan harapan yang sama, terlepas dari keragaman kelas sosial dan suku mereka. Mereka disatukan oleh identitas agama mereka, yaitu Islam. Namun, meskipun mereka menyadari adanya keanekaragaman tafsir dan madzhab dalam umat Islam, populisme Islam kontemporer berusaha untuk menyatukan kemajemukan tersebut sejauh terkait dengan akidah dan ideologi perjuangan umat, terutama yang terkait dengan siapa yang harus dianggap sebagai musuh politik dan harus dilemahkan. Tidak jarang populisme Islam kontemporer ini 'memusuhi' kelompok Islam lain yang dianggap tidak sejalan dengan akidah dan 'semangat atau agenda perjuangan politik umat (Basya, 2019).

Pemilu 2019 yang baru saja dilaksanakan bulan April lalu menjadi salah satu momentum bagi gerakan populisme Islam kontemporer. Sejak awal kampanye, kelompok populisme Islam telah menetapkan Jokowi (Presiden di periode 2014-2019 dan calon Presiden 2019-2024) dan partai pendukungnya, terutama PDIP (Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan), sebagai elit politik yang harus dilawan, karena

dinilai tidak akomodatif terhadap kepentingan dan aspirasi umat Islam. Penting untuk menjadi catatan bahwa sejak masa-masa awal transisi demokrasi pasca lengsernya rezim Orde Baru, PDIP dinilai menjadi pesaing utama partai-partai Islam. Bahkan ketika Megawati Soekarno Putri, ketua umum PDIP, menjadi presiden pada tahun 2002-2004, kebijakan politiknya dinilai menghalangi upaya partai-partai Islam untuk memasukan kembali tujuh kata dari piagam Jakarta dalam konstitusi negara dan mewujudkan undang-undang yang bernuansa Islami. Kepemimpinan Jokowi sebagai Presiden 2014-2019 juga dinilai serupa dengan pendahulunya, Megawati. Meskipun tidak bersikap menghalangi, namun paling tidak Jokowi dianggap tidak memberikan dukungan terhadap 'kepentingan umat' (Basya, 2019).

Pada dasarnya konsolidasi populisme Islam kontemporer ini telah terjadi beberapa tahun sebelumnya yaitu di Pemilu 2014 dan Pilkada DKI Jakarta 2016. Di Pemilu 2014 Prabowo Subianto diusung oleh kelompok populisme Islam untuk melawan Jokowi. Prabowo dinilai sebagai tokoh yang bisa mengakomodasi kepentingan umat Islam. Dari polemik antar kedua pendukung di media sosial terlihat bahwa Jokowi dan para elit politik pendukungnya digambarkan sebagai Muslim yang tidak baik atau sekuler dan kafir (non-Muslim) yang ingin meminggirkan peran umat Islam di bidang politik dan ekonomi. Sedangkan Pilkada DKI Jakarta tahun 2016 menjadi puncak dari konsolidasi gerakan populisme Islam kontemporer. Basuki Tjahaja Purnama atau Ahok, seorang penganut Kristen dan berasal dari keturunan etnis Cina, merupakan Wakil Gubernur yang kemudian diangkat menjadi Gubernur menggantikan Jokowi yang pada tahun 2014 terpilih sebagai Presiden Republik Indonesia periode 2014-2019. Tahun 2016 Ahok mencalonkan diri untuk Pilkada DKI Jakarta dan banyak pengamat menilai bahwa dia akan memenangkan Pilkada

tersebut karena elektabilitasnya sangat tinggi. Namun kasus penistaan agama yang didakwakan kepada Ahok telah membawa angin segar bagi bangkitnya populisme Islam. Masyarakat Muslim di Jakarta saat itu dimobilisasi turun ke jalan mendesak Polisi Republik Indonesia untuk membawa Ahok ke pengadilan. Politik identitas, yang menjadikan identitas agama sebagai ukuran dalam mengidentifikasi siapa kawan dan lawan politik digunakan secara kentara dan masif dalam Pilkada Jakarta ini. Penggunaan politik identitas yang tidak hanya berujung pada kekalahan Ahok dalam Pilkada Jakarta, tetapi juga pemenjaraannya atas kasus penodaan agama ini menjadi indikasi menguatnya kekuatan politik identitas dan populisme Islam (Hadiz, 2016, Basya, 2019).

## Menuju Demokrasi Illiberal?

Dalam konteks kebangkitan konservatisme dan populisme Islam inilah, banyak pengamat menilai demokrasi Indonesia mengalami semacam regresi dan penurunan kualitas. Meskipun secara prosedural-elektoral, demokrasi sudah menjadi "*the only game in town*" di Indonesia, secara substantif nilai-nilai demokrasi mengalami erosi, khususnya terkait kebebasan sipil dan hak-hak kelompok minoritas sebagai nilai-nilai utama demokrasi liberal. Karena alasan ini sejumlah kalangan menilai demokrasi Indonesia sedang mengalami pergeseran ke arah illiberalisme (*illiberal turn*), jika bukan sudah menjadi sebuah demokrasi illiberal (*illiberal democracy*). Warburton dan Aspinal (2019), misalnya, menyatakan bahwa Indonesia saat ini dapat dikategorikan sebagai demokrasi illiberal (*illiberal democracy*). Kategori ini menggambarkan suatu rezim di mana pemilihan umum yang bebas dan adil berlangsung bersamaan dengan penolakan hak-hak politik substantif, seperti kebebasan berbicara atau kebebasan

untuk memilih dan menjalankan agama seseorang (Warburton dan Aspinal, 2019). Secara khusus, kampanye anti-Ahok dianggap sebagai keterbatasan demokrasi Indonesia. Mobilisasi kekuatan politik identitas untuk melawan Ahok menunjukkan bahwa ada batasan terkait sejauh mana umat Islam Indonesia siap menerima non-Muslim sebagai pemegang posisi politik penting. Lebih dari itu, kekuatan politik identitas yang sukses menjatuhkan Ahok terus diamplifikasi oleh para pendukungnya ke tingkat yang lebih luas dan, sebagai akibatnya, tampak semakin mengemuka dan mewarnai kontestasi politik pada Piplres 2019 lalu. Pengarusutamaan politik kampanye sektarian dalam politik Indonesia ini menjadi indikasi kuat bahwa bentuk demokrasi Indonesia semakin tidak liberal (Warburton dan Aspinal, 2019).

Pandangan serupa dikemukakan oleh Marcus Mietzner (2018) yang berpendapat bahwa demokrasi Indonesia saat ini berada di tengah-tengah proses dekonsolidasi. Namun, berbeda dengan banyak negara lain dimana dekonsolidasi demokratis didorong oleh upaya sistematik dalam membatasi proses-proses elektoral, krisis demokrasi Indonesia lebih didorong oleh tantangan populisme Islamis dan bagaimana pemerintah meresponsnya. Mobilisasi populisme Islamis dan politik identitas dalam kasus Ahok lagi-lagi dianggap berperan penting dalam menguatnya polarisasi primordial yang sangat ketat dalam kompetisi politik. Lebih jauh lagi, mobilisasi populis-Islamis sejak 2016 yang memainkan peran penting dalam pengarusutamaan ujaran kebencian dan disinformasi terorganisir di media sosial juga sangat merusak keadaban wacana demokratis. Namun tanggapan pemerintah Jokowi terhadap tuntutan dan tantangan populisme Islam, menurut Mietzner, juga tidak melindungi demokrasi; alih-alih, justru semakin merusaknya. Misalnya, akomodasi pemerintah

terhadap tuntutan kelompok populis-Islamis terkait proses hukum Ahok, yang sebenarnya tampak dipaksakan, merupakan manuver yang justru menggerus prinsip dasar demokrasi. Selain itu, langkah-langkah yang diambil pemerintah dalam upaya melemahkan kapasitas jaringan populis-Islamis melalui kriminalisasi para pemimpinnya dan pelarangan salah satu kelompok intinya, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), juga dinilai tidak sepenuhnya didasarkan pada nilai-nilai dasar demokrasi. Karena itulah, Mietzner menyebut rezim Jokowi seperti sedang melawan illiberalisme dengan illiberalisme (*fighting illiberalism with illiberalism*).

Ini tentu bukan perkembangan yang menggembirakan. Apalagi dalam satu dekade pertama era reformasi, Indonesia dinilai menunjukkan kinerja demokrasi yang cukup baik. Dari 2006-2012, demokrasi Indonesia dianggap terkonsolidasi, dan sempat dilabeli sepenuhnya bebas dalam hak politik dan kebebasan sipil, dua indikator utama yang digunakan oleh Freedom House, evaluator internasional negara-bangsa yang paling dihormati. Namun dalam tujuh tahun terakhir, demokrasi Indonesia dinilai sudah mengalami dekonsolidasi. Dekonsolidasi demokrasi Indonesia dinilai telah terjadi ketika tingkat kebebasan sipilnya, khususnya penghormatan terhadap hak-hak minoritas, dianggap telah menurun. Penelitian mutakhir Mujani (2019), misalnya, menemukan bahwa Muslim Indonesia, 87% dari populasi nasional, cenderung tidak toleran terutama terhadap pejabat publik non-Muslim. Warburton dan Aspinall (2019) dalam studi mereka juga menemukan tingginya tingkat penerimaan publik terhadap normal dan praktik demokrasi illiberal. Atas dasar ini, sejumlah sarjana seperti Menchik (2016) mengkritik demokrasi Indonesia sebagai contoh "toleransi tanpa liberalisme" (*tolerance without liberalism*).

## *Quo vadis Civil Islam?*

Berbagai perkembangan yang disebut di atas: kebangkitan konservatisme, politik identitas dan populisme Islam mengundang banyak pertanyaan terkait peran dan kekuatan Islam sipil (*civil Islam*) di Indonesia. Seberapa besar sesungguhnya peran dan kekuatan Islam sipil di Indonesia? Apakah posisinya sekarang sudah tergeser oleh kekuatan Islam konservatif? Lalu bagaimana peran dan tantangan yang dihadapi Islam sipil di masa depan?

Menurut Hefner, *civil Islam* adalah sebuah orientasi menuju pluralisme sipil yang didasarkan pada filsafat dan nilai-nilai Islam. Pluralisme sipil baru ini menolak gagasan negara 'Islam' monolitik dan sebaliknya menegaskan demokrasi dan keseimbangan kekuatan antara negara dan masyarakat (Hefner, 2000). Namun Hefner mencatat bahwa Islam sipil bukanlah fotokopi liberalisme Atlantik kontinental; melainkan merupakan upaya untuk menyelaraskan teori demokrasi Barat dengan nilai-nilai Islam dan kondisi Indonesia. Menurut Hefner, Islam sipil menawarkan semacam jalan tengah antara privatisasi liberalisme dan negara Islam konservatif (Hefner, 2000). Keberhasilan jalan tengah ini, lanjut Hefner, akan sangat penting bagi kesehatan demokrasi Indonesia. Pada tingkat yang paling dasar, Islam sipil tidak berupaya memperjuangkan gagasan bahwa Islam secara universal sesuai dengan 'demokrasi', tetapi bahwa demokrasi di mana-mana bersifat *path-dependent* dan dipengaruhi konteks sosial dan budaya (*socio-culturally contingent*), baik secara normartif maupun institusional. Hefner juga menggunakan dengan hati-hati istilah 'sipil' dan 'liberal' sebagai kata sifat demokrasi untuk mengisyaratkan bahwa demokrasi bersifat plural dalam praktik dan normativitasnya, dan bahwa demokrasi liberal Barat hanyalah salah satu varian dari sekian varian demokrasi yang ada. Dalam konteks ini, Hefner menilai

bahwa demokrasi yang diperjuangkan Islam sipil di Indonesia lebih dekat dengan varian demokrasi 'komuntarian' daripada liberalisme kontemporer neo-Kantian (Hefner, 2000; 2019).

Hefner menyebut tiga prinsip yang mendasari proyek Islam sipil dalam membangun etika publik yang dicita-citakannya. *Pertama*, Islam sipil menolak gagasan bahwa demokrasi membutuhkan pemisahan yang sangat tegas antara negara dan agama; yang diperjuangkannya hanyalah pembedaan yang memadai antara wilayah otoritas negara dan otoritas agama guna menghindari penyalahgunaan agama oleh aktor-aktor negara untuk kepentingan-kepentingan yang sebenarnya bersifat profan. *Kedua*, Islam sipil memberikan landasan etik bagi difrensiasi kekuasaan negara dan agama tetapi menghindari upaya sekuleristik yang asertif untuk menempatkan nilai-nilai dan praktik agama hanya pada wilayah privat. Dengan kata lain, Islam sipil memungkinkan adanya kolaborasi negara masyarakat dalam urusan agama, terutama ketika aktivitas tersebut memperkuat nilai-nilai Islam yang beresonansi dengan norma-norma kewarganegaraan, kebebasan dan kesetaraan sipil. *Ketiga*, Islam sipil menekankan bahwa demokrasi bukanlah instrumen budaya dari keunggulan Barat dan bahwa demokrasi tidak mesti bersifat liberal dalam pengertian individualisnya. Alih-alih, demokrasi harus dilihat sebagai intrumen modern yang bersifat lintas peradaban untuk menegosiasikan perbedaan sosial di tengah perbedaan budaya dan kepentingan.

Dalam konteks Indonesia, salah satu kontribusi penting Islam sipil bagi demokrasi Indonesia, menurut Hefner, adalah usaha intelektual kreatif mereka dalam pengembangan kerangka normatif yang diperlukan untuk meyakinkan publik yang lebih luas bahwa Islam dan demokrasi adalah kompatibel dan saling membutuhkan. Mengenai hal ini, Muslim di Indonesia hingga dewasa ini dianggap cukup

luar biasa dibandingkan dengan banyak negara mayoritas Muslim lainnya, terlepas dari adanya perubahan ke arah konservatisme belakangan ini. Pada tahun-tahun menjelang penggulingan Soeharto pada tahun 1998, Indonesia menyaksikan munculnya gerakan pro-demokrasi terbesar yang pernah ada di dunia Islam. Dalam gerakan pro-demokrasi ini, arus utama gerakan Islam menunjukkan apa yang diidentifikasi oleh para ahli teori demokrasi seperti Guillermo O'Donnell dan Philippe Schmitter (1986) sebagai kondisi penting untuk setiap transisi dari pemerintahan otoriter: struktur koalisi yang menghubungkan "individu-individu teladan" (*exemplary individuals*) yang mempromosikan wacana demokratis ke koalisi berbasis massa dalam masyarakat. Dalam kasus Indonesia, kepemimpinan teladan ini ditunjukkan oleh pimpinan dua organisasi masyarakat Muslim terbesar di Indonesia, Muhammadiyah dan NU. Seperti diamati oleh Stepan (2014), dimulai pada 1980-an, para intelektual publik dari organisasi-organisasi ini telah berhasil mengembangkan dan menyebarkan argumen Islam untuk demokrasi pluralis kepada masyarakat Indonesia yang lebih luas. Stepan bahkan berpendapat bahwa tidak ada negara di dunia yang mayoritas penduduknya Muslim yang telah menyaksikan pencapaian dan keberhasilan kampanye kesarjanaan Islam dan pembangunan wacana koalisi dalam mendukung reformasi demokrasi seperti halnya Indonesia.

Namun, setelah kurang lebih dua dekade sejak Hefner pertama kali memperkenalkan istilah Islam sipil pada tahun 2000, beberapa pengamat berpendapat bahwa para pendukung tesis Islam sipil gagal dalam mengantisipasi beberapa perkembangan penting terkait Islam di Indonesia pasca-reformasi. Arifianto (2018), misalnya, menyebut empat alasan mengapa optimisme terkait Islam sipil patut dipertanyakan ulang. *Pertama*, para pendukung tesis Islam sipil adalah

intelektual Muslim Indonesia elite yang juga fasih dalam teori sosial Barat. Tafsir mereka tentang bagaimana Islam dapat diintegrasikan dengan nilai-nilai liberal seperti pluralisme dan toleransi dapat diikuti dengan mudah oleh para akademisi dan pengamat Barat. Namun, tafsir semacam itu kerap tidak sesuai dengan para ulama dan penggiat arus utama NU dan Muhammadiyah, yang mendominasi kepemimpinan organisasi-organisasi ini di tingkat akar rumput.

*Kedua*, pendukung tesis Islam sipil gagal mengantisipasi kemandekan lebih lanjut dari otoritas Islam tradisional di Indonesia pasca-reformasi, yang disertai dengan munculnya tokoh-tokoh otoritas Islam alternatif seperti penceramah di televisi, ustadz populer, dan penceramah daring. Contoh tokoh-tokoh otoritas Islam baru ini adalah Abdullah Gymnastiar, Yusuf Mansur, Bachtiar Nasir dan Felix Siauw, yang popularitasnya dapat dikaitkan dengan fenomena ini. Para penceramah ini cenderung menggunakan tafsir-tafsir ideologi Islam yang lebih konservatif, dan mengembangkan hubungan dekat dengan tokoh agama lainnya dari kelompok Islamis garis keras. Keterkaitan para penceramah populer dengan kelompok Islam konservatif dan garis keras ini menjelaskan mengapa mereka dapat dengan mudah digerakkan dalam aksi-aksi massa bersama seperti Aksi Bela Islam yang didukung oleh kelompok-kelompok garis keras tersebut. Lebih penting lagi, munculnya para penceramah populer dan tokoh-tokoh agama alternatif lainnya semakin mengurangi otoritas ulama Islam tradisional yang diwakili oleh para ulama NU dan Muhammadiyah, yang mendapati organisasi dan gagasan-gagasan mereka kehilangan relevansi, terutama di kalangan kaum muda Muslim kelas menengah.

*Ketiga*, para Islamis konservatif dan garis keras lebih cerdik daripada kelompok-kelompok Islam moderat dalam menyebarkan gagasan di tengah pasar gagasan yang semakin bebas pasca-reformasi.

Satu cara yang berhasil secara efektif dipergunakan kelompok garis keras dalam mempromosikan gagasan-gagasan mereka untuk memenangkan anggota baru adalah organisasi dakwah kampus yang dengan cepat tumbuh selama tahun 1980-an dan 1990-an, lantaran sifat organisasi mereka yang kecil dan bersifat rahasia membantu mereka lolos dari pengawasan ketat aparat keamanan Suharto. Dakwah kampus hanyalah salah satu cara yang digunakan oleh kelompok garis keras untuk menyebarluaskan gagasan eksklusif mereka kepada para pengikut potensial. Berbagai kelompok Islam yang berafiliasi dengan Tarbiyah, HTI, dan gerakan Jama'ah Tabligh juga aktif mendukung bentuk-bentuk baru dakwah, mulai dari kegiatan dakwah Jumat di lembaga-lembaga besar negara, perusahaan dan pusat perbelanjaan. Situs internet dan media sosial telah menjadi saluran baru bagi kelompok garis keras untuk menyebarkan pesan mereka selama dasawarsa terakhir ini, seperti melalui Arrahmah.com dan VOAIslam.com dan situs-situs lainnya yang semakin populer di kalangan pengguna internet yang mencari konten religius. Situs-situs ini menawarkan tafsir harfiah dan ortodoks tentang Islam yang disampaikan dengan cara yang jelas dan sederhana oleh para penceramah Islamis yang mengkhususkan diri dalam dakwah daring. Keberhasilan kelompok-kelompok ini melalui kendali mereka atas internet serta media penyampaian yang lebih konvensional seperti dakwah kampus membantu menjelaskan mengapa banyak Muslim Indonesia, terutama generasi muda kelas menengah, mengikuti tafsir yang lebih konservatif tentang Islam dibandingkan para pendahulu mereka.

*Keempat,* pendukung tesis Islam sipil mengesampingkan pertumbuhan aliansi antara politisi elit tingkat atas dengan ulama yang berafiliasi dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI), baik di tingkat

nasional maupun lokal. Para ulama dan politisi elit ini memihak pada kelompok-kelompok Islam garis keras seperti Front Pembela Islam (FPI) untuk memenuhi ambisi mereka. Jelas ada upaya ekstensif dari kelompok Islam garis keras untuk mengembangkan aliansi dengan politisi, pegawai negeri, dan pejabat keamanan yang bersimpati dengan agenda mereka atau setidaknya ingin memanfaatkan dukungan mereka untuk mengembangkan tujuan politik mereka. FPI, misalnya, telah mengembangkan jaringan dengan para petinggi sejak lembaga ini didirikan pada awal 2000-an. Para elit ini membentuk aliansi oportunistik dengan kelompok-kelompok ini karena menyadari kekuatan dan pengaruh kelompok mereka terutama selama musim pemilihan umum.

## Penutup

Harus diakui bahwa memang ada arus tandingan bagi wacana dan gerakan Islam sipil bahkan sejak periode reformasi awal. Yang paling mencolok adalah munculnya berbagai arus dan organisasi Muslim transnasional baru, yang kemudian menciptakan lanskap politik Muslim yang jauh lebih beragam daripada dua dekade sebelumnya. Setelah 1999, internet telah tersedia secara luas di seluruh Indonesia, dan kaum Islamis transnasional dengan cepat menggunakannya dan media sosial baru untuk menekan kampanye mereka. Namun terlepas dari pergeseran konservatif seperti dikemukakan di atas, para pemimpin baru di NU dan Muhammadiyah sejauh ini tidak pernah menarik dukungan mereka untuk demokrasi konstitusional. Secara resmi, pimpinan dan tokoh-tokoh utama dua organisasi besar ini terus menunjukkan komitmen pada pemahaman tentang pluralisme Pancasila dengan penekanannya pada kewarganegaraan yang inklusif. Meskipun bukan tanpa kontestasi internal yang sangat tajam (Burhani,

2013), bukti menunjukkan bahwa secara umum Muhammadiyah dan NU tetap menjadi penyokong dan pilar utama bagi demokrasi Indonesia.

Secara keseluruhan, perkembangan-perkembangan ini menunjukkan bahwa, alih-alih Islam sipil atau Islam konservatif mencapai hegemoni yang tak tertandingi dalam politik nasional, Muslim Indonesia masih berjuang untuk menyusun formula dalam menyeimbangkan kehidupan demokratis dengan religiusitas publik yang meningkat. Tetapi tren konservatif tertentu memang cukup jelas mengemuka. Survei opini publik menunjukkan bahwa pandangan konservatif yang dipromosikan oleh MUI tentang hal-hal yang terkait dengan 'penyimpangan' agama mendapatkan dukungan luas di masyarakat. Akan tetapi, perkembangan semacam itu perlu ditempatkan dalam perspektif yang lebih luas, dan harus diakui bahwa tidak ada satu patokan tunggal untuk mengukur demokrasi, karena demokrasi di mana-mana melibatkan keseimbangan politik dan nilai-nilai etika yang terus berkembang (Hefner, 2019).

Yang menarik dicatat adalah bahwa fakta paling mencolok tentang Indonesia dibandingkan dengan negara-negara mayoritas Muslim lainnya adalah bahwa kesalehan penduduk Muslim yang meningkat tidak diterjemahkan ke dalam dukungan pemilih yang meningkat pesat bagi partai-partai politik yang mempromosikan pembentukan negara Islam. Secara umum, hasil lima pemilu demokratis yang diadakan sejak era refomasi (Pemilu 1999, 2004, 2009, 2014 dan 2019) tidak banyak menyimpang dari pola dan kecenderungan ini. Namun, kampanye dan mobilisasi politik identitas dan populisme Islam dalam beberapa tahun terakhir mengisyaratkan keinginan yang tumbuh di kalangan Islamis untuk membedakan warga negara berdasarkan agama, dan menjadikan iman sebagai kriteria utama dalam pemilihan pemimpin

politik baik pada tingkat regional maupun nasional. Sebagian besar pendukung kewarganegaraan berbasis agama ini memang tidak lagi berjuang untuk mengganti negara Pancasila dengan negara Islam. Tetapi komitmen mereka terhadap kewarganegaraan berbasis agama pada dasarnya adalah penolakan terhadap cita-cita demokrasi dan nasionalisme Indonesia yang sudah lama dijunjung tinggi. Dengan demikian, seperti juga disimpulkan Hefner (2019), ancaman terbesar terhadap Islam sipil dan demokrasi Indonesia yang pluralis bukanlah Islamisme yang terus berjuang gigih untuk membentuk negara Islam, tetapi konservatisme dan populisme Islam yang terus merongrong nilai-nilai inti demokrasi liberal seperti otonomi individual, kebebasan sipil dan hak-hak minoritas.

Dalam konteks inilah, kemenangan Jokowi dan KH Ma'ruf Amin pada Pilpres 2019 lalu akan menjadi peluang sekaligus tantangan bagi kekuatan Islam sipil dalam merespon tantangan populisme Islam dan politik identitas, dan pada gilirannya, ikut menentukan wajah dan masa depan demokrasi Indonesia. Di satu sisi, kemenangan Jokowi memberi bukti baru 'kegagalan' atau setidaknya keterbatasan populisme Islam dan politik identitas dalam politik Indonesia kontemporer. Namun di sisi yang lain, berdasarkan rekam jejak di masa lalu, kehadiran Ma'ruf Amin di pusat kekuasaan juga membuka ruang bagi akomodasi dan konsesi bagi sejumlah tuntutan dan agenda konservatif di masa yang akan datang. Apakah demokrasi Indonesia akan kembali terkonsolidasi atau justru semakin mundur dengan demikian akan sangat dipengaruhi oleh sejauh mana kekuatan Islam sipil mampu menegosiasikan peluang dan tantangan ini dalam meredam dan menetralisir arus deras kebangkitan konservatisme agama, politik identitas dan populisme Islam dalam lima tahun ke depan.

Dinamika wacana keislaman akan bergantung
pada kepemimpinan Jokowi dan Ma'aruf Amin

## Daftar Pustaka

Arifianto, A. (2018). *Quo Vadis "Civil Islam"? Menjelaskan Kebangkitan Islamisme di Indonesia Pasca-Reformasi. Kyoto Review of Southeast Asia.*

Basya, M. H. (2019). *Populisme Islam, Krisis Modal Sosial dan Tantangan Terhadap Demokrasi: Refleksi tentang Pemilu 2019*. Maarif, Vol.14, No. 1.

Burhani, A. N. (2013). "Liberal and conservative discourses in the Muhammadiyah: The struggle
for the face of reformist Islam in Indonesia" in M. van Bruinessen (Ed.), *Contemporary*
*Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn".* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Eve Warburton, E. A. (2019). *Explaining Indonesia's Democratic Regression: Structure,*
*Agency and Popular Opinion.* Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs, Volume 41, Number 2.

Hadiz, V. (2016). *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East.* New York: Cambridge University Press.

Hasan, N. (2006). *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order*
*Indonesia.* Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University.

Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

___________. (2019). *Whatever Happened to Civil Islam? Islam and Democratisation in Indonesia, 20 Years On*. Asian Studies Review.

Ichwan, M. N. (2013). "Towards a puritanical moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and
the politics of religious orthodoxy" in M. van Bruinessen (Ed.), *Contemporary developments in Indonesian Islam: Explaining the "conservative turn".* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Menchik, J. (2016). *Islam and democracy in Indonesia: Tolerance without liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mietzner, M. (2018). Fighting Illiberalism with Illiberalism: Islamist Populism and Democratic Deconsolidation in Indonesia. Pacific Affairs: Volume 91, No. 2.

Mujani, S. (2019). *Explaining Religio-Political Tolerance Among Muslims: Evidence from Indonesia.* Studia Islamika, Vol. 26, No. 2.

O'Donnell, G., S. P. C. (1986). *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Stepan, A. (2014). "Muslims and Toleration: Unexamined Contributions to the Multiple Secularisms of Modern Democracies" In A. Stepan & C. Taylor (Eds.), *Boundaries of Toleration*. New York: Columbia University Press.

van Bruinessen, M. (ed.) (2013). *Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn.* Singapura: Institute of Southeast Asian Studies Publishing.

# Promosi Islam *Wasathiyyah* Indonesia ke Luar Negeri

**Hadza Min Fadhli Robby, S.IP., M.Sc.**

Salah satu kebijakan yang akan perlu diamati lebih lanjut dalam politik luar negeri Indonesia ke depan adalah kebijakan penyebaran wacana Islam *wasathiyah* (moderasi Islam). Hal ini tercantum jelas dalam visi-misi yang disusun oleh Joko Widodo (Jokowi) dan Ma'ruf Amin. Dalam visi-misi tersebut dijelaskan bahwa Indonesia akan menguatkan kepemimpinan dalam forum negara-negara Muslim melalui tiga rencana aksi, di antaranya: penyebaran wacana Islam *wasathiyah*, penguatan kerjasama dengan negara-negara Muslim (penguatan ukhuwah Islamiyah), dan penggalangan solidaritas untuk kemerdekaan Palestina. Berkali-kali selama debat calon presiden yang keempat, Jokowi menegaskan identitas Indonesia sebagai negara Muslim dan konsekuensi yang penting dari identitas tersebut (CSIS, 2019).

Saat Jokowi dan Ma'ruf Amin terpilih sebagai Presiden dan Wakil Presiden, visi-misi ini ternyata tidak ditinggalkan. Visi-misi ini kemudian menjadi program kerja prioritas yang akan dilakukan oleh Kementerian Luar Negeri Republik Indonesia. Hal ini nampak pada pidato perdana yang disampaikan oleh Menteri Retno Marsudi pada bulan Oktober 2019. Dalam pidato tersebut, Menlu Retno

menggarisbawahi peran Indonesia sebagai pemberi solusi untuk masalah-masalah yang terjadi di negara Muslim sebagai refleksi dari Islam *wasathiyah*. Masalah-masalah yang dianggap sebagai masalah penting untuk diselesaikan oleh pemerintah Indonesia adalah konflik yang terjadi di Palestina, Afganistan dan Rohingya (Kementerian Luar Negeri, 2019).

Melihat tujuan ini, ada satu hal yang perlu dipertanyakan: apakah tujuan untuk menyebarkan wacana Islam *wasathiyah* dalam politik luar negeri Indonesia akan berjalan dengan baik? Apa saja modalitas, peluang dan tantangan yang dimiliki oleh Indonesia dalam mencapai tujuan tersebut? Tulisan ini akan menggali makna dari politik luar negeri 'Islami', Islam *wasathiyah* dan kaitannya dengan strategi politik luar negeri Indonesia, pencapaian pemerintah Indonesia dalam penyebaran wacana Islam *wasathiyah* serta kemungkinan-kemungkinan yang akan terjadi di tahun-tahun ke depan.

## Politik Luar Negeri yang Agamis, Adakah?

Sebelum lebih lanjut membahas tentang keterkaitan antara wacana Islam *wasathiyah* dengan politik luar negeri Indonesia, ada satu hal yang penting untuk diklarifikasi: apakah benar ada politik luar negeri yang 'Islami'? Hal ini penting untuk dipertanyakan karena setidaknya terdapat dua asumsi: *pertama*, politik luar negeri merupakan sebuah hal yang sekular dan rasional, sehingga tidak lazim dipengaruhi oleh hal-hal keagamaan; dan *kedua*, politik luar negeri yang dipengaruhi faktor keagamaan cenderung berisiko, tidak obyektif dan mengarahkan negara pada tindakan-tindakan yang irasional. Dalam banyak kasus, politik luar negeri lebih banyak didasari oleh pertimbangan rasional, semisal keputusan Amerika Serikat dan Soviet untuk menarik senjata nuklir masing-masing dari Kuba dan Turki dalam rangka menghindari

krisis nuklir. Namun, ada juga kasus dimana politik luar negeri suatu negara bisa jadi dipengaruhi unsur keagamaan. Hal ini dapat dilihat saat Amerika Serikat mendeklarasikan *Global War on Terror* terhadap *Axis of Evil* (Poros Setan), yakni Iran, Irak dan Korea Utara.

Sejak berakhirnya Perang Dingin, ada kecenderungan bahwa negara-negara tidak hanya melibatkan faktor material (seperti kepentingan nasional atau perhitungan kapasitas militer) dalam menentukan arahan politik luar negeri. Negara mulai memperhitungkan pula faktor agama sebagai salah satu determinan dalam menentukan politik luar negeri. Seiring dengan meningkatnya perhatian masyarakat internasional terhadap masalah kemanusiaan, aktor keagamaan seperti institusi kepausan Gereja Katolik Roma atau lembaga kemanusiaan berbasis agama mulai memainkan peran yang makin penting dalam politik internasional. Selain itu, adanya asumsi bahwa konflik antar peradaban akan mencuat membuat faktor agama menjadi makin dipertimbangkan dalam konteks hubungan antar negara. Adanya fenomena-fenomena ini ditandai oleh banyak pakar dengan istilah *religious turn in international relations*, atau titik tolak agama dalam hubungan internasional (Kratochwil, 2009; Kubalkova, 2009; Thomas, 2014).

*Religious turn* tidak bermakna bahwa sistem politik internasional yang sekular tidak lagi relevan. Adanya *religious turn* justru menunjukkan bahwa dunia sedang memikirkan sebuah alternatif baru yang dapat mengisi kejenuhan wacana sekular yang terlalu mekanistik dan monoton. *Religious turn* yang terjadi dalam konteks politik internasional merupakan sebuah momentum untuk mendialogkan yang profan dan sakral. Karenanya, ada beberapa pihak yang mengklaim bahwa struktur politik internasional saat ini adalah struktur yang post-sekular, dimana kelompok politik sekular

dapat berdialektika untuk menemukan satu solusi bersama dengan kelompok politik religius (Gelot, 2009; Bettiza & Diongi, 2014; Mavelli & Petito, 2012).

Pada era *religious turn*, eksistensi peradaban, budaya dan agama menjadi penting untuk dilihat. Era sekarang menunjukkan bahwa peradaban Barat yang berbasis norma sekularisme Judeo-Kristian menjadi dominan. Tapi, dominasi ini terus diperdebatkan oleh peradaban-peradaban lain yang masih bertahan dan melawan hegemoni peradaban Barat. Selaras dengan meningkatnya kapasitas ekonomi dari beberapa negara, seperti Cina, nilai-nilai peradaban yang dibawa oleh kekuatan berkembang (*emerging powers*) juga berangsur-angsur dikenal dan ditawarkan sebagai sebuah cara untuk memandang dunia dengan cara yang sepenuhnya baru.

Dalam konteks ini, penting untuk mengkaji peran Islam yang menjadi liyan (*other*) seiring berlangsungnya perang melawan teror. Saat Perang Dingin berakhir, Huntington melihat bahwa Islam memiliki potensi besar untuk menghambat digdaya peradaban Barat dalam politik internasional. Huntington menegaskan pula bahwa adanya konflik yang terjadi di *bloody borders* atau batas-batas konfrontasi yang terbangun sejak lama antara Islam-Barat akan mencuat kembali (Huntington, 1993). Argumen ini kemudian seolah diamini oleh para politikus Barat yang berasal dari sayap kanan dan kubu *hawkish* untuk melegalkan upaya agresi terhadap beberapa negara Muslim yang dianggap sebagai ancaman (Dunn, 2006-2007). Argumen Huntington digaungkan juga oleh beberapa pemikir Barat, semisal oleh sejarawan kawakan lulusan Oxford, Niall Ferguson (Ferguson, 2011). Melihat stigmatisasi ini, Bobby Sayyid memandang bahwa adanya antagonisme Barat terhadap Islam disebabkan adanya ketakutan akan tergerusnya identitas Barat sebagai konsekuensi gelombang migrasi Muslim yang

terjadi di Eropa. Barat, dalam pandangan Sayyid, melihat peradaban Islam sebagai liyan dengan kacamata orientalis, dimana peradaban Islam adalah sebuah peradaban inferior yang tidak layak disandingkan dengan peradaban Barat (Sayyid, 1997).

Antagonisme yang timbul kembali antara Islam dan Barat ini membuat posisi negara-negara Muslim menjadi tidak mudah. Ketika George W. Bush memberikan pernyataan '*either you are with us, or you're with the terrorists*', beberapa negara-negara Muslim menyadari bahwa perlu ada sikap yang dirumuskan agar negara Muslim tidak terjebak dalam salah satu di antara dua pilihan tersebut. Sikap yang diambil oleh beberapa negara Muslim ini kemudian dirumuskan dalam wacana Islam *wasathiyah*. Islam *wasathiyah* menjadi kunci dalam menghadapi kondisi krisis, karena wacana ini menempatkan negara Muslim dalam posisi yang dinamis dan tidak kaku.

Selain Islam *wasathiyah*, wacana Islamisme juga berkembang dalam politik luar negeri negara-negara Muslim. Muhammad-Ali Adraoui menyebutkan bahwa wacana Islamisme ini berkembang sebagai sebuah bentuk resistensi terhadap hegemoni Barat dalam dinamika geopolitik di negara-negara Arab. Wacana Islamisme memiliki dua fondasi utama, yakni solidaritas keumatan dan kecenderungan anti-Barat. Adraoui mengklarifikasi pula bahwa meskipun wacana Islamisme memiliki dua fondasi utama tersebut, tidak bisa disimpulkan jika negara-negara Muslim yang mengadopsi orientasi Islamis akan sepenuhnya menentang Barat (Adraoui, 2015).

## Islam *Wasathiyah*: Esensi atau Pragmatisme?

Dalam implementasinya, wacana Islam *wasathiyah* mengalami dialektika yang menarik. Pada satu sisi, wacana Islam *wasathiyah*

dilihat sebagai sebuah wacana yang ditawarkan oleh negara Muslim untuk membangun pandangan Islam yang damai, demokratis dan anti-kekerasan. Di sisi yang lain, Islam *wasathiyah* dipandang sebagai sebuah wacana yang terbentuk karena adanya 'tekanan' dari konteks politik global. Untuk melihat apakah Islam *wasathiyah* merupakan sebuah wacana yang esensial atau sekedar wacana pragmatis, penting untuk mengetahui makna asal dari kata *wasathiyah*.

Kata *wasathiyah* berasal dari kata *wasath* yang terdiri dari tiga huruf *waw*, *sin*, dan *tha*. Secara linguistik, *wasath* bermakna sesuatu yang terletak di antara dua titik. Ketika kata *wasath* ditambahkan dengan *alif lam ta'rif,* maka *al-wasath* menjadi bermakna sesuatu yang menengahi segala hal. Maka, ketika kata *al-wasath* menjadi kata *al-wasathiyah* dengan tambahan *ya nisbah* dengan *ta marbutah*, kata *al-wasathiyah* dapat dimaknai sebagai karakter/sikap untuk menengahi segala hal. Dalam banyak kasus, kata *al-wasathiyah* juga dapat dimaknai dengan kata moderat/mediator/penengah.

Dari definisi tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa Islam *wasathiyah* secara esensi mencoba untuk menjadikan Islam sebagai sebuah agama yang berupaya untuk "menengahi" wacana-wacana ekstrem yang berkembang dalam praktik keagamaan, baik itu ekstrem kiri maupun ekstrem kanan. Secara operasional, *wasathiyah* dapat dimaknai juga sebagai sebuah kecenderungan untuk mengupayakan mediasi dan perdamaian antara pihak-pihak yang bertikai. Dalam banyak kasus, *wasathiyah* seringkali dikatakan sebagai refleksi dari dasar ajaran Islam sebagai agama yang menjadi kasih bagi semesta (*rahmatan lil 'alamin*).

Salah satu karya yang seringkali dirujuk untuk memahami konsep *wasathiyah* secara akademis adalah karya Hashim Kamali tentang *The Quranic Principles of Wasathiyah*. Kamali menjelaskan bahwa

*wasathiyah* merupakan salah satu prinsip yang penting dalam Islam, namun seringkali terlupakan dalam praktik. *Wasathiyah* dianggap oleh Kamali sebagai sebuah wacana yang dapat menangkal kecenderungan berlaku keras dalam beragama. Lebih dari itu, *wasathiyah* dapat menjadi dasar berpikir bagi masyarakat Muslim di era modern untuk membangun jembatan dengan peradaban-peradaban lainnya, terutama dengan peradaban Barat. Era globalisasi memberi tantangan baru bagi peradaban dan masyarakat Muslim untuk mendefinisi ulang diri dan identitasnya (Kamali, 2015).

Kamali menjelaskan dalam bukunya bahwa ada beberapa elemen penting dalam implementasi wacana *wasathiyah* dalam praktik kebijakan dan kehidupan sehari-hari. Elemen-elemen penting tersebut menekankan makna penting menyeimbangkan tradisi Islam dan konteks kekinian, menekankan ajaran Islam sebagai ajaran yang berimbang, melakukan gradualisme (*tadarruj*) dalam transformasi sosial masyarakat, menghindari adanya kerusakan/*mafsadah*, menggalakkan dialog dan keterlibatan masyarakat dalam proses politik, serta menguatkan semangat perdamaian (Kamali, 2015).

Wacana *wasathiyah* mulai mengemuka sebagai sebuah landasan kebijakan, utamanya setelah peristiwa 11 September. Hal ini terlihat dari munculnya begitu banyak platform yang hendak mengarusutamakan *wasathiyah* sebagai prinsip baru dalam politik Islam. Salah satu platform yang paling penting dalam pengarusutamaan *wasathiyah* adalah pendeklarasian *The Amman Message* pada tahun 2005. Deklarasi *The Amman Message* didasari oleh adanya kecenderungan meningkatnya *takfir* (pengkafiran) di negara-negara Islam. Pengkafiran ini terjadi karena menguatnya wacana dan praktik Islam yang puritan dan eksklusif. *The Amman Message* hendak menekankan pentingnya berlaku imbang dan adil dalam melihat keragaman

identitas keislaman di seluruh dunia (Shalabi & Alrajehi, 2011). Platform lain yang perlu diperhatikan dalam konteks ini adalah *A Common Word* (Kata Bersama). *A Common Word* merupakan sebuah forum yang diinisiasi oleh beberapa ulama Muslim sebagai respon terhadap pernyataan Paus Benediktus XVI yang dianggap menyerang dasar agama Islam. Seperti *Amman Message*, *A Common Word* juga mengantisipasi adanya kecenderungan agresi dan konflik yang dapat membenturkan dua agama besar di dunia (Volf, Bin Muhammad, & Yarrington, 2010).

Jika melihat contoh-contoh di atas, dapat dilihat bahwa dua forum ini memang terbentuk sebagai respon dari dinamika politik internasional dan upaya untuk menangkal bibit-bibit ekstremisme dalam praktik keagamaan. Inisiatif seperti *A Common Word* dan *The Amman Message* merupakan dua program yang berupaya untuk menggali esensi yang damai dari ajaran Islam. Namun, beberapa pakar tidak sepenuhnya sepakat dengan argumen yang menyatakan bahwa kebijakan berlandaskan *wasathiyah* bukan hanya sebuah kebijakan yang menggali dan menekankan esensi, namun kebijakan pragmatis untuk menguatkan kepercayaan Amerika Serikat terhadap negara tersebut. Misal, Gutkowski menyebutkan bahwa kebijakan Yordania dalam memotori platform moderasi keagamaan merupakan sebuah upaya untuk memperkuat kepercayaan negara-negara Barat terhadap Yordania dalam isu terorisme dan radikalisme (Gutkowski, 2015).

Dalam sisi lain, kritik lain juga disampaikan oleh Mahmood Mamdani sebagai respon terhadap pewacanaan Amerika Serikat tentang dunia Muslim. Dalam kerangka tersebut, Amerika Serikat hendak memberikan penegasan bahwa dunia Muslim perlu ditempatkan dalam dua kategori yang berbeda, yakni 'Good Muslim' dan 'Bad Muslim'. Kategorisasi ini nampak dalam wacana dan kebijakan

luar negeri Amerika Serikat yang amat kritis terhadap negara-negara Muslim yang menunjukkan tendensi anti-Amerika. Negara-negara semisal Suriah dan Iran yang menunjukkan antagonisme terbuka pada Amerika dianggap sebagai bagian dari *axis of evil*. Sedang, negara-negara Muslim yang membuka diri terhadap Amerika Serikat, bahkan membangun kerjasama keamanan yang erat dengan Amerika Serikat dianggap sebagai 'Good Muslim' (Mamdani, 2008).

Dalam konteks pewacanaan Islam *wasathiyah*, Indonesia juga mengalami dilema yang serupa, menerapkan kebijakan Islam *wasathiyah* secara esensial atau hanya sebagai sebuah upaya untuk melindungi diri dari kecaman dan tekanan politik.

## Akar Islam dalam Politik Luar Negeri Indonesia

Salah satu unsur yang dapat dikatakan mempengaruhi politik luar negeri Indonesia adalah unsur Islam. Namun, pengaruh Islam dalam hal ini banyak diperdebatkan oleh pakar. Setidaknya ada beberapa artikel penting yang perlu diperhatikan dalam perdebatan ini. Salah satu riset awal yang meneliti akar Islam dalam politik luar negeri Indonesia adalah karya Rizal Sukma yang melihat keterkaitan antara Islam dan politik luar negeri Indonesia. Rizal Sukma mengatakan bahwa dalam pengembangan ide dan kebijakan politik luar negeri Indonesia, Islam telah menjadi salah satu faktor yang diperhitungkan dalam perumusan ide dan kebijakan. Sukma melanjutkan bahwa meskipun Islam telah menjadi faktor, namun faktor Islam tidak menjadi pendorong utama dalam politik luar negeri Indonesia. Hal ini sebenarnya didasari oleh adanya dualisme dalam orientasi ideologi kebangsaan Indonesia, yang terjebak di antara Pancasila dan keislaman. Adanya kecenderungan pemerintah untuk tetap mengikuti orientasi Pancasila dan prinsip 'bebas-aktif' menghalangi kemungkinan elemen dan ideologi lain

untuk mengubah orientasi politik luar negeri Indonesia (Sukma, 2003).

Rizal Sukma mencatat bahwa dalam beberapa fase, terutama setelah berakhirnya Perang Dingin dan terjadinya peningkatan konflik yang terjadi di negara Muslim, pemerintah mencoba untuk melibatkan lebih banyak unsur keislaman dalam perumusan politik luar negeri Indonesia. Menguatnya solidaritas masyarakat Muslim Indonesia terhadap masalah-masalah dunia Islam memberikan tekanan politik tersendiri terhadap pemerintah Indonesia, sehingga Soeharto menganggap perlunya memberikan nuansa Islami dalam politik luar negeri Indonesia. Nuansa Islami kemudian terus mempengaruhi politik luar negeri Indonesia hingga setelah terjadinya peristiwa 11 September. Namun, menurut Rizal Sukma, nuansa Islami berperan dalam tingkat yang terbatas, praktikal dan pragmatis dibandingkan menjadi suatu landasan ideologis yang melandasi prinsip politik luar negeri Indonesia (Sukma, 2003).

Dalam karya lain, Banyu Perwita juga membahas tentang bagaimana politik luar negeri Indonesia dapat dipengaruhi oleh Islam. Perwita sebenarnya hendak mengembangkan yang telah disampaikan oleh Azyumardi Azra (Azra, 2006). Perwita menyatakan bahwa agama penting untuk dilihat sebagai sebuah faktor yang mempengaruhi politik luar negeri Indonesia, meskipun faktor tersebut memang diterapkan secara terbatas. Perwita mengkaji beragam studi kasus, terutama pada saat terjadinya upaya Soeharto untuk membuat politik luar negeri Indonesia lebih fokus dalam kasus-kasus yang terjadi di dunia Islam. Dengan mengangkat kasus semisal konflik Palestina dan keterlibatan Indonesia dalam pengiriman misi perdamaian ke Bosnia, Perwita menyatakan bahwa terdapat banyak tarik-menarik yang tidak hanya bersifat ideologis dan agamis, namun juga bersifat

strategis. Tarik-menarik strategis ini terlihat pada bagaimana beragam kementerian memiliki prioritas yang berbeda dalam memandang masalah Bosnia (Perwita, 2007).

Dalam aspek lain, Dewi Fortuna Anwar juga membahas tentang pengaruh Islam dalam politik luar negeri Indonesia. Anwar melihat bagaimana pemahaman Islam di Indonesia dapat memberikan dorongan terhadap politik luar negeri Indonesia. Adanya pemahaman Islam di Indonesia yang memiliki kecenderungan toleransi, tenggang rasa, merangkul perbedaan dan demokratis membuat politik luar negeri Indonesia menemukan modalitas baru di dalam konteks politik internasional yang tidak mudah. Namun, Anwar menganggap bahwa modalitas baru Indonesia ini tidak akan berguna ketika Indonesia tidak memiliki inisiatif untuk mengembangkan kapasitas akademik untuk menjadikan Islam Indonesia sebagai sebuah alternatif dan memajukan demokrasi serta pemahaman keagamaan yang inklusif (Anwar, 2011).

Pada kajian yang lebih kontemporer, misal pada bahasan yang dilakukan oleh Hoesterey, dapat dilihat bahwa Indonesia mulai menyadari potensi pengaruh Islam dapat digunakan untuk memaksimalkan kepentingan nasional. Hoesterey melihat bahwa salah satu bukti dari penguatan pengaruh Islam dalam politik luar negeri Indonesia adalah melalui keinginan Indonesia untuk menjadi model dalam pengembangan demokrasi dan kemajuan ekonomi bagi negara-negara Islam. Namun, Hoesterey melihat bahwa upaya ini cenderung tidak mudah untuk dijalankan karena komitmen Indonesia dalam mengawal proses demokratisasi masih lemah dan patut dipertanyakan (Hoesterey, 2013). Dalam kajian lain, Delphine Alles mencoba untuk melihat bangkitnya pengaruh gerakan/jamaah Islam dalam poltik luar negeri Indonesia. Dua gerakan/jamaah Islam yang dilihat oleh Alles

adalah gerakan Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah sambil juga memperhatikan aktivitas dari organisasi lainnya (Alles, 2015).

Menurut Alles, keterbukaan informasi tentang masalah keumatan dan terbukanya keran politik bagi organisasi masyarakat dan keagamaan memungkinkan gerakan/jamaah Islam melakukan kontribusi lebih besar dalam proses perpolitikan. Di satu sisi, hal ini dapat menguntungkan pemerintah, karena organisasi-organisasi ini dapat menjadi mitra pemerintah dalam melakukan upaya diplomasi. Namun, di sisi lain, pemerintah juga merasa perlu menguasai dan memegang kontrol atas organisasi-organisasi tersebut. Alles mengatakan bahwa kapasitas dan jaringan yang dimiliki oleh organisasi-organisasi tersebut memungkinkan organisasi tersebut melakukan diplomasi secara mandiri (melalui *people-to-people diplomacy*). Kontrol terhadap organisasi ini menjadi penting karena ada momen dimana organisasi keagamaan tidak dapat sinkron sepenuhnya, atau bahkan organisasi melakukan kritik terhadap upaya pemerintah (Alles, 2015). Pengembangan konsep yang dilakukan oleh Alles ini penting untuk dijadikan acuan dalam menganalisis faktor Islam dalam politik luar negeri Indonesia, terutama pada masa Jokowi.

## Demokrasi, Islam, dan Modernitas: Keberlanjutan Strategi Moderasi Agama

Saat Presiden Susilo Bambang Yudhoyono memulai jabatan kepresidenan pada tahun 2005, Yudhoyono memberikan gambaran tentang identitas Indonesia di era yang baru. Identitas tersebut dinamai dengan istilah Demokrasi, Islam dan Modernitas (Yudhoyono, 2005). Tiga kata ini menjadi kunci dalam memahami bagaimana Indonesia memposisikan dirinya di tengah perubahan konstelasi politik internasional. Pemilihan tiga kata ini untuk menggambarkan

identitas Indonesia menjadi menarik, karena tiga kata ini dapat dianggap sebagai sebuah simbol resistensi terhadap wacana Barat yang anti terhadap Islam. Wacana-wacana yang dibangun oleh Barat (terutama dari kelompok sayap kanan yang biasanya anti Muslim dan anti imigran) adalah bahwa Islam banyak diidentikkan dengan kata-kata seperti ketertinggalan, kemiskinan, keterbelakangan, otoritarian, diktator, dan lain sebagainya. Di sisi lain, beberapa kalangan dari negara dan masyarakat Islam juga melihat demokrasi dan modernitas sebagai upaya untuk meninggalkan nilai-nilai Islam yang murni.

Yudhoyono melihat bahwa definisi beberapa kalangan intelektual dan politisi Barat tentang Islam menjadi suatu hal yang pelik dan perlu diselesaikan dengan baik. Pada akhirnya, Yudhoyono mencoba untuk mengaitkan Islam dengan dua kata yang selama ini dianggap jauh dengan karakter umat Islam: demokrasi dan modernitas. Dengan menunjukkan pada dunia bahwa kondisi ekonomi dan politik Indonesia dapat mencapai stabilitas, Yudhoyono yakin bahwa sebenarnya tidak ada yang salah dengan memadukan identitas dan jati diri keislaman dengan demokrasi dan modernitas. Dengan pemahaman ini, Yudhoyono menengahi perbedaan yang dihadapi oleh peradaban Islam dan peradaban Barat (Yudhoyono, 2010). Strategi moderasi pemahaman keagamaan ini kemudian menjadi salah satu usaha penting dalam menguatkan dan memperbaiki hubungan Indonesia dengan negara-negara Barat.

Diskursus seputar Demokrasi, Islam dan Modernitas ini kemudian turun ke dalam beberapa bentuk kebijakan. *Bali Democracy Forum* (BDF) merupakan salah satu bentuk kebijakan yang diterapkan dalam kerangka diskursus ini. Sebagai konseptor dan promotor dari BDF, Indonesia hendak menjadikan BDF sebagai sebuah forum yang menjadi tempat negara-negara dari seluruh dunia berbagi ide

dan pengalaman dalam mengembangkan demokrasi. Yang membuat praktik BDF menjadi menarik adalah bahwa tidak ada praktik *shame and blame* yang akan mengunci kemungkinan negara untuk terbuka tentang posisi politiknya. Hal ini membuat BDF menjadi forum yang dapat membentuk kembali pemaknaan tentang demokrasi dan penerapan demokrasi yang tidak hanya berdasar pada satu standar dan rumusan baku (Sukma, 2011; Lie & Siagian, 2018).

Selain itu, forum sejenis *International Conference of Islamic Scholars* (*ICIS*) juga menjadi penting untuk ditelaah. Forum yang merupakan buah gagasan dari beberapa ulama dan politisi Indonesia ini mempunyai tujuan untuk membangun wacana keislaman yang lebih sesuai dengan nafas politik kebangsaan dan semangat demokratisasi. Hal ini kemudian nampak dari bagaimana *ICIS* selalu menekankan pesan tentang Islam sebagai sebuah agama yang mendamaikan dan meredakan konflik di antara sesama manusia. Selain itu, *ICIS* juga menekankan peran negara dan masyarakat sipil dalam proses pemulihan konflik. Salah satu hal yang penting untuk dibahas dalam hal ini adalah adanya upaya-upaya untuk meningkatkan diskusi antar umat dalam agama, dan umat antar agama. *ICIS* telah menjalankan dialog antar Sunni dan Syi'ah, atau mempertemukan dua kubu lain yang berseteru (Van Bruinessen, 2012).

Meskipun pada saat ini BDF dan ICIS mulai kehilangan tujuan, pesona dan karismanya, kedua forum ini masih bertahan sebagai dua forum yang mencoba membangun pemaknaan terhadap demokrasi, Islam dan modernitas yang berkarakter Indonesia.

## Islam *Wasathiyah* di Periode Pertama Jokowi: Islam Nusantara sebagai Model?

Pada masa Jokowi, dapat dilihat bahwa Jokowi sebenarnya hendak melanjutkan strategi moderasi yang telah dilakukan sejak era Yudhoyono. Namun, strategi yang hendak diterapkan menghadapi konteks yang cukup berbeda. Pada era Yudhoyono, strategi moderasi menghadapi ragam konflik dan *spill-over* dari peristiwa 9/11. Oleh karenanya, banyak kebijakan yang ditujukan untuk menanggulangi aksi-aksi teror dan deradikalisasi. Namun, Yudhoyono juga berpikir perlu ada upaya untuk menginternalisasi demokrasi dalam konteks Indonesia sebagai upaya untuk membangun kesesuaian antara semangat demokrasi yang universal dengan identitas keagamaan dan lokal yang dipegang kuat oleh masyarakat.

Di era Jokowi, implementasi strategi moderasi menghadapi dua ancaman, yakni ancaman keamanan dari sel-sel *Islamic State of Iraq and Syria* serta menguatnya wacana negara syariah dan pro-khilafah di Indonesia. Dalam menghadapi hal ini, dua organisasi keislaman terbesar di Indonesia, yakni Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, merumuskan dua wacana untuk memantapkan peran Indonesia sebagai negara Islam yang berkontribusi terhadap pengembangan demokrasi dan upaya binadamai di seluruh dunia. Meskipun dua wacana ini dibahasakan dengan cara yang berbeda (NU dengan Islam Nusantara dan Muhammadiyah dengan Islam Berkemajuan), dua wacana ini memiliki prinsip yang serupa dan saling mengisi.

Islam Nusantara yang dikembangkan oleh Nahdlatul Ulama (NU) lebih berfokus untuk mengembangkan pemahaman Islam yang didasarkan pada praktik masyarakat Muslim di Indonesia untuk

disebarkan sebagai model bagi negara-negara Muslim yang sedang berkonflik. Dalam penjelasannya, Akhmad Sahal mengatakan bahwa pemahaman Islam Nusantara dikembangkan sebagai sebuah upaya untuk menolak universalisasi dan globalisasi Islam yang dianggap terlalu berlebihan. 'Universalisasi' Islam, dalam pandangannya, telah berakibat fatal dalam pemahaman Islam yang dalam praktik diterapkan secara lokal. Sehingga, menurut Sahal, Islam perlu mengalami fase indigenisasi (mengembalikan Islam ke konteks lokal) agar Islam tidak dikontrol oleh narasi global (Sahal & Aziz, 2015). Pentingnya membawa Islam kembali ke konteks lokal bertujuan untuk mempertahankan akulturasi budaya dan nilai-nilai perdamaian dan toleransi yang tertanam di masyarakat Islam Indonesia sejak lama. Dengan modalitas ini, NU percaya bahwa Indonesia dapat menjadi model alternatif dalam pengembangan politik dan masyarakat bagi negara-negara Islam.

Serupa dengan Islam Nusantara, Muhammadiyah mengembangkan konsep Islam Berkemajuan. Islam Berkemajuan, dalam pandangan Haedar Nashir, menekankan pada bagaimana Muslim Indonesia dapat menjadi teladan bagi sekitarnya dengan mengasah kepekaan dan kesalehan sosial. Selain itu, menurut Nashir, pemahaman Islam Berkemajuan memaknai Islam sebagai *din al hadharah* atau agama pembaruan (UMM, 2017). Konsepsi ini memberikan prinsip pada gerakan Muhammadiyah bahwa gerakan Muhammadiyah harus menjadi *problem solver* dalam berbagai permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat. Sebagai *problem solver*, menurut Din Syamsuddin, Muhammadiyah harus memainkan tiga peran utama: *khilafah islah* (gerakan yang memberikan kemaslahatan), *khilafah wasathiyah* (gerakan yang mempromosikan moderasi/pandangan berimbang), dan *khilafah ashriyah* (gerakan yang melakukan kontekstualisasi

ajaran dan praktik Islam) (UMM, 2017). Dengan adanya kerangka ini, gerakan Muhammadiyah memiliki aspirasi untuk berperan lebih besar dalam konteks politik nasional dan internasional.

Dalam praktiknya, Jokowi lebih sering mengulangi dan menyampaikan narasi Islam Nusantara kepada publik, meskipun dalam beberapa waktu narasi tersebut juga diimbangi dengan pengakuan terhadap wacana Islam Berkemajuan. Islam Nusantara dipandang oleh Jokowi sebagai pemahaman Islam yang dapat membawa Indonesia untuk menjadi model dalam kehidupan berpolitik dan beragama yang damai. Selain itu, Islam Nusantara dijadikan mekanisme perlindungan diri (*self-defense mechanism*) oleh Jokowi untuk melindungi kehidupan berpolitik dan beragama ala Indonesia dari kecenderungan pemahaman yang radikal dan ekstrem. Diskursus ini terkadang juga digunakan untuk menangkal kecenderungan Islam yang 'berbeda' dengan konsepsi Islam ala Indonesia, misal pemahaman Islam Liberal, Islam Sosialis bahkan Islam Syi'ah. Adanya kecenderungan pemahaman Islam Nusantara yang monolitik inilah yang membuat Islam Nusantara menjadi sasaran kritik beragam pihak, baik dari dalam NU maupun di luar NU. Dari dalam NU, kritik banyak ditujukan tentang pemaknaan istilah Islam Nusantara. Perdebatan banyak berputar pada soal bagaimana memaknai Nusantara secara geografis dan kultural, mengingat keragaman budaya yang ada di kawasan Nusantara (Ridwan, 2017; Fachrudin, 2015). Dari luar NU, terutama dari kalangan salafi yang puritan, istilah Islam Nusantara dianggap mendistorsi ajaran Islam yang murni dan dianggap cenderung bertendensi anti-Arab.

Terlepas dari segala perdebatan yang ada, Islam Nusantara tidak hanya berhenti sebagai wacana, namun menjelma jadi praktik. Salah satu praktik paling kentara dalam implementasi Islam Nusantara

adalah upaya untuk memediasi konflik antar suku dan kelompok milisi di Afganistan. Sebenarnya, Indonesia telah lama mencoba untuk berperan sebagai mediator pada konflik ini. Pada tahun 2011, perwakilan ulama dan politisi Afganistan di bawah pimpinan Burhanuddin Rabbani mengunjungi Indonesia. Tujuan dari kedatangan mereka tersebut adalah untuk mencari negara mitra yang dapat mendamaikan etnis dan kelompok bersenjata di Afganistan. Sebelumnya, beberapa ulama dan politisi Afganistan telah berinisiatif untuk mencari pihak ketiga yang dapat menjadi mediator. Arab Saudi dan institusi Al-Azhar Mesir sebelumnya telah ditawarkan untuk menjadi mediator dalam konflik Afganistan, namun tidak ada umpan balik berarti dalam hal ini (BBC Pashto, 2011).

Indonesia sebagai negara yang berpengalaman dalam upaya resolusi konflik kemudian mengambil kesempatan yang belum diambil oleh Arab Saudi dan institusi Al-Azhar Mesir. Dalam beberapa tahun belakangan, terutama sejak 2018, beberapa politisi, ulama dan tokoh masyarakat datang ke Indonesia atas undangan Kementerian Luar Negeri RI untuk mengadakan forum-forum bilateral dan pelatihan. Dalam forum-forum ini, Kemenlu RI mencoba untuk memahami kebutuhan dari masyarakat Afganistan. Inisiatif tidak hanya datang dari pemerintah Indonesia, namun juga dari NU. Beberapa ulama Afganistan yang datang ke Indonesia juga bertemu beberapa petinggi dari NU, lalu terinspirasi untuk membuat sebuah organisasi yang serupa dengan NU di Afganistan. Meskipun begitu, organisasi ini nampaknya belum memiliki pengaruh yang signifikan dalam proses binadamai di Afganistan. Masih kurangnya ketokohan dan legitimasi NU Indonesia mungkin menjadi salah satu alasan dari tidak efektifnya upaya mediasi Indonesia di Afganistan. Namun, ketokohan dan legitimasi ini bisa dibangun seiring berlangsungnya proses mediasi.

Selain itu, Indonesia dianggap mengadakan mediasi dengan cara yang terlalu formal dan seremonial, sehingga melupakan substansi. Kritik ini disampaikan oleh beberapa anggota parlemen Afganistan yang tidak cukup puas dengan inisiatif Indonesia (TOLONews, 2017).

Di samping upaya mediasi di Afganistan, inisiatif NU untuk menggerakkan diplomasi Islam Nusantara juga terlihat dalam berbagai macam kegiatan. Secara individual, beberapa tokoh NU menginisiasi upaya mediasi, semisal yang dilakukan oleh KH Yahya Cholil Staquf. Keputusan Staquf untuk membangun komunikasi dengan pemerintah Israel menimbulkan kontroversi dan memancing kritik yang tidak hanya datang dari luar NU, namun juga dari dalam NU (VOAIndonesia, 2018). Staquf dianggap tidak cukup bijak dalam memandang konflik Israel-Palestina dan menemui pemerintah Israel tanpa adanya koordinasi dengan PBNU. Selain inisiatif yang dijalankan oleh individu, secara organisasi, NU juga memotori pertemuan tingkat internasional di Indonesia, seperti *World Sufi Forum* dan aktif mengawal forum yang diinisiasi pemerintah seperti *High Level Consultation of World Muslim Ulemas and Islamic Scholars* (Muslimoderat, 2019).

Selebihnya, diplomasi 'Islam Nusantara' tidak memainkan peran yang lebih banyak dalam konflik-konflik strategis, baik di tingkat kawasan maupun di tingkat global. Dalam konflik Rohingnya, misalnya, diplomasi 'Islam Nusantara' tidak nampak memainkan peran mediasi. Namun, NU dan Muhammadiyah sama-sama memainkan peran penting dalam diplomasi kemanusiaan di Rohingya. Kedua organisasi tersebut mengirimkan misi kemanusiaan untuk turut terlibat dalam penanggulangan krisis kemanusiaan di Bangladesh (Kompas, 2019). Selain itu, pemerintah juga masih mencari peluang untuk menawarkan 'model Indonesia' melalui forum dialog antar-

agama yang dilangsungkan dengan negara mitra secara bilateral (Kementerian Luar Negeri RI, 2019).

Dari sudut pandang Muhammadiyah, Muhammadiyah memaknai diplomasi Islam Berkemajuan dengan cara yang agak berbeda dari diplomasi Islam Nusantara. Diplomasi Islam Berkemajuan tidak memiliki visi yang seambisius Islam Nusantara. Secara umum, visi Islam Berkemajuan dan Islam Nusantara bersinergi dalam hal keinginan untuk menawarkan konsepsi Islam ala Indonesia ke masyarakat internasional. Kontribusi Muhammadiyah dapat membawa Islam Berkemajuan ke ranah global dapat menjadikan Islam Indonesia sebagai sesuatu yang kosmopolit. Dalam beberapa kasus, seperti dalam konflik antara Arab Saudi dan Qatar, Haedar Nashir mengatakan bahwa Muhammadiyah dapat berperan sebagai pendamai di antara kedua negara tersebut (Merdeka.com, 2017). Keinginan ini datang dari adanya keresahan Muhammadiyah akan perpecahan umat. Namun, dalam praktik, Muhammadiyah tidak terlihat mengupayakan upaya mediasi tersebut dengan serius. Tapi, di sisi lain, Muhammadiyah mencari jalan lain untuk mempromosikan gagasan Islam Berkemajuan, salah satunya dengan upaya untuk mendirikan Perguruan Tinggi Muhammadiyah di Johor, Malaysia - meskipun kemudian ini tidak dijalankan (CNNIndonesia, 2019).

## Islam *Wasathiyah* di Periode Kedua Jokowi: Mediasi, Ekonomi Syariah dan Aktor Kemanusiaan

Dalam periode kedua, Jokowi bersama Ma'ruf Amin berusaha untuk memperluas pemaknaan terhadap konsep Islam *wasathiyah*. Jika pada periode pertama Jokowi lebih menekankan penerapan Islam *wasathiyah* melalui upaya mediasi, dalam periode kedua, Jokowi akan menerapkan kebijakan untuk menguatkan sektor ekonomi

syariah dan diplomasi kemanusiaan Indonesia. Isu ekonomi syariah telah menjadi aspirasi yang diperjuangkan sejak lama oleh Ma'ruf Amin saat menjabat sebagai Ketua Dewan Syariah MUI. Ma'ruf Amin mengklaim bahwa sistem ekonomi kapitalisme dan sosialisme yang telah diterapkan di konteks ekonomi politik internasional telah gagal membawa keadilan dan kemakmuran bagi sesama. Karenanya, Ma'ruf Amin memiliki keyakinan bahwa sistem ekonomi syariah bisa menjadi sistem ekonomi alternatif yang memberikan solusi baru bagi praktik ekonomi politik internasional yang telah lama terkena ragam krisis dan ketidakpastian. Menurut Ma'ruf Amin, adanya kondisi ini harus membuat Indonesia sadar. Sebagai negara yang memiliki potensi ekonomi global dan ekonomi syariah yang besar, Ma'ruf Amin memiliki visi agar Indonesia harus berani mengklaim diri sebagai model ekonomi syariah dunia  (NU.or.id, 2015).

Ungkapan Ma'ruf Amin terkait klaim Indonesia untuk menjadi model ekonomi syariah dunia bukannya tanpa dasar. Beberapa survei telah menilai bahwa Indonesia telah mengalami peningkatan yang signifikan dalam sektor industri halal, wisata halal, pakaian syar'i dan ekonomi syariah. Bahkan, dalam beberapa aspek, Indonesia telah mengalahkan beberapa negara-negara Timur Tengah dan Asia yang sudah berperan lama dan berkuasa dalam sektor-sektor tersebut. Adanya keinginan Indonesia untuk menjadi model ekonomi syariah dunia ini juga selaras dengan tujuan  (SINDONews, 2019)dari Kementerian Luar Negeri RI yang hendak mengoptimalkan diplomasi ekonomi Indonesia. Diplomasi ekonomi Indonesia berfokus untuk menguatkan kerja sama ekonomi yang strategis dengan mitra-mitra dagang tradisional serta mencari peluang baru dengan mitra dagang non-tradisional Indonesia  (CNBC Indonesia, 2019; SINDONews, 2019).

Dalam aspek lain, implementasi diplomasi Islam *wasathiyah* di periode kedua Jokowi masih akan tetap melanjutkan upaya mediasi. Upaya mediasi masih akan menjadi fokus yang akan terus dieksplorasi oleh pemerintah Indonesia bersama dengan organisasi keagamaan, seperti NU dan Muhammadiyah. Pendekatan formal melalui pengadaan forum bilateral dan diskusi sepertinya masih akan menjadi pendekatan utama yang dilakukan oleh pemerintah. Selain forum bilateral, pendekatan seperti pemberian bantuan teknis dan beasiswa kepada mahasiswa dari negara-negara berkembang untuk belajar di perguruan tinggi negara dan perguruan tinggi keislaman di Indonesia (Anadolu Ajansi, 2018).

Upaya diplomasi kemanusiaan menjadi salah satu jalan baru dalam politik luar negeri Indonesia yang akan memberikan nuansa baru dalam implementasi Islam *wasathiyah*. Diplomasi kemanusiaan merupakan salah satu kebijakan yang seringkali dilakukan oleh negara berkembang yang mulai mengalami kemajuan ekonomi pesat untuk meraih legitimasi dan pengaruh yang lebih besar di politik internasional. Diplomasi kemanusiaan biasanya berfokus pada pemberian bantuan kemanusiaan dan rekonstruksi fisik serta non-fisik terhadap suatu wilayah/masyarakat yang telah mengalami bencana. Pemerintah Indonesia telah menginisiasi suatu kebijakan baru yang dinamakan sebagai Indonesian AID. Indonesian AID akan menjadi platform utama yang memperkuat hubungan Indonesia dengan negara-negara yang memiliki status *less-developed* (Liputan6, 2019).

Dalam konteks Indonesian AID, peran dari organisasi keagamaan seperti NU dan Muhammadiyah perlu dieksplorasi lebih lanjut. Seperti yang telah diatas, dua lembaga kemanusiaan yang dikelola oleh NU dan Muhammadiyah yakni Lazis-NU/NU-Care dan MDMC telah

berperan dalam menangani krisis kemanusiaan pengungsi Rohingya di Bangladesh. Kemungkinan kolaborasi antara pemerintah dan *faith-based humanitarian organization* (organisasi kemanusiaan berbasis iman) akan terus berlanjut dalam pengembangan program Indonesia AID. Peluang menguatnya kolaborasi antara pemerintah dan *faith-based humanitarian organization* ini dapat dilihat dari kontribusi masyarakat Indonesia yang semakin besar dalam sektor keuangan sosial.

## Penutup

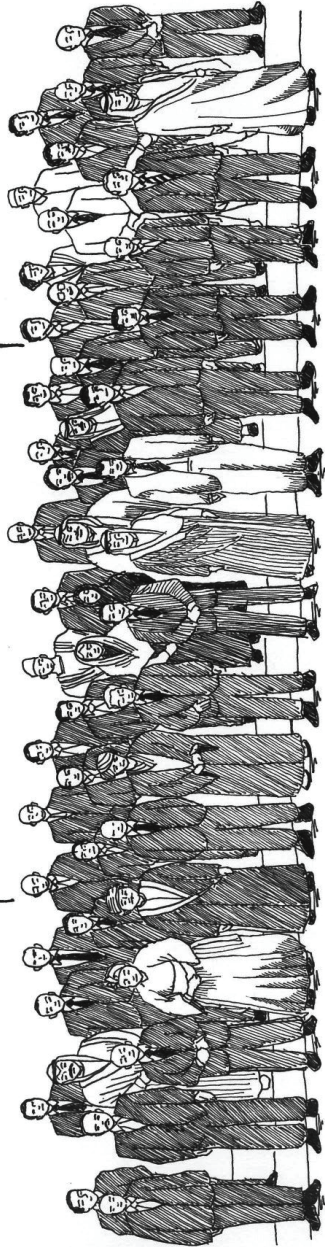
Kedepannya, implementasi wacana dan diplomasi Islam *wasathiyah* dalam politik luar negeri Indonesia akan bergantung pada kontekstualisasi makna Islam *wasathiyah* dan penentuan strategi yang tepat untuk menjalankan diplomasi Islam *wasathiyah*. Dalam aspek pemaknaan, pemerintah Indonesia dan juga organisasi keagamaan masih belum menemukan pemaknaan yang baku tepat dan sesuai dengan konteks. Ketiadaan makna inilah yang membuat Islam *wasathiyah*, terutama Islam Nusantara selalu diperdebatkan oleh publik. Perdebatan terutama terletak pada bagaimana konsep *wasathiyah* itu perlu dipahami dengan baik sesuai dengan konteks. Selain itu, perdebatan juga berkisar tentang bagaimana aspek budaya, politik dan pemahaman agama Islam ala Nusantara dapat memberikan nuansa dan kontribusi yang unik terhadap politik internasional dan posisi masyarakat Muslim dalam politik internasional.

Hingga saat ini, Islam *wasathiyah* juga belum memiliki visi dan rencana operasional yang jelas. Indonesia jelas memiliki modalitas dalam menggerakkan Islam *wasathiyah*, namun perlu diingat bahwa jika modalitas ini tidak disertai oleh adanya peningkatan kapasitas serta sinergitas aktor yang terlibat, maka aktivitas diplomasi Islam

*wasathiyah* hanya bergerak pada lini dan program yang sama tanpa adanya inovasi dan perkembangan. Diplomasi Islam *wasathiyah* dapat berkembang juga dengan investasi pemerintah yang serius dalam pengembangan kebijakan praktis melalui penjaringan saran-saran dari pakar dan akademisi.

Penting untuk dicatat bahwa kedepannya politik luar negeri Indonesia harus aktif dan dinamis dalam mengadapi ragam persoalan kemanusiaan di politik internasional, terutama kasus-kasus yang terjadi di Rohingya, Uygur dan Kashmir. Kasus-kasus ini memang memiliki dimensi masalah yang rumit dan tidak sederhana, namun Indonesia perlu menegaskan posisi yang jelas dalam permasalahan tersebut. Politik luar negeri Indonesia tidak boleh terjebak pada pragmatisme dan kebisuan politik (*political quietism*) dengan dalih menggunakan wacana Islam *wasathiyah*. Adanya pemahaman Islam *wasathiyah* justru harus terefleksikan dalam penegasan positif untuk membela hak-hak masyarakat minoritas Muslim yang direpresi. Spektrum aksi pemerintah Indonesia harus diperluas dari sekedar asistensi kemanusiaan menuju advokasi politik.

Perlu diingat juga bahwa pengembangan diplomasi ala Islam *wasathiyah* juga bergantung pada kredensial Indonesia sebagai negara demokrasi Muslim. Sangat penting bagi negara demokrasi Muslim untuk mempertahankan legitimasi dengan memperkuat demokratisasi dan penegakan Hak Asasi Manusia. Masa depan politik luar negeri Indonesia sebagai sebuah negara dengan penduduk mayoritas Muslim dan identitas demokrat akan sangat bergantung dengan bagaimana pemerintah dan masyarakat menjaga kesetimbangan antara keislaman, keindonesiaan dan demokrasi.

"Indonesia berupaya mengambil peran kepemimpinan di dunia Islam

## Daftar Pustaka

CSIS. (2019). Arah Kebijakan Luar Negeri dan Pertahanan Indonesia 2019-2024 Joko Widodo & Ma'ruf Amin. From CSIS: https://www.csis.or.id/uploaded_file/event/diskusi_publik_arah_kebijakan_luar_negeri_dan_pertahanan_indonesia_2019-2024__menimbang_ide_dan_gagasan_pasangan_capres-cawapres__notulen.pdf

Kementerian Luar Negeri. (2019, Oktober 29). Pernyataan Prioritas Politik Luar Negeri Republik Indonesia 2019-2024. From Kementerian Luar Negeri: https://kemlu.go.id/download/L3NpdGVzL3B1c2F0L0RvY3VtZW50cy9QaWRhdG8vTWVubHUvTWVkaWElMjBCcmllZmluZyUyME1lbmx1JTIwUkklMjAtJTIwUHJpb3JpdGFzJTIwUG9sdWdyaSUyMDIwMTklMjAtJTIwMjAyNC5wZGY=

Kratochwil, P. (2009). The Religious Turn in IR: A Brief Assessment. Perspectives, 17(2), 5-11.

Thomas, S. (2014). The Religious Turn in The Study of International Relations. The Review of Faith and International Affairs, 12, 76-82.

Kubalkova, V. (2009). A Turn in Religion in International Relations. Perspectives, 17(2), 13-41.

Gelot, L. (2009). On the theological origins and character of secular international politics : towards post-secular dialogue . From EThOS Aberystwyth University: https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.512226

Bettiza, G., & Diongi, F. (2014, Agustus). How do religious norms diffuse? Institutional translation and international change in a post-secular world society. From LSE Research Online: http://eprints.lse.ac.uk/59100/1/__lse.ac.uk_storage_LIBRARY_Secondary_libfile_shared_repository_Content_Dionigi%2CF_Religious%20norms_Dionigi_Religious%20norms_2014.pdf

Mavelli, L., & Petito, F. (2012). The postsecular in International Relations: an overview. Review of International Studies, 38(5), 931-942.

Huntington, S. P. (1993). The Clash of Civilizations? Foreign Affairs, 72(3), 22-49.

Dunn, M. (2006-2007). The 'Clash of Civilizations' and the 'War on Terror' . 49th Parallel, 1-12.

Sayyid, B. S. (1997). A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism. London: Zed Books.

Ferguson, N. (2011). Civilization: the west and the rest. London: Allen Lane.

Adraoui, M.-A. (Ed.). (2015). Les islamistes et le monde : Islam politique et relations internationales. Paris: Editions L'Harmattan .

Kamali, H. (2015). The middle path of moderation in Islam : the Qur'ānic principle of wasatiyyah. Oxford: Oxford University.

Shalabi, J. a., & Alrajehi, M. B. (2011). The Amman Message: Arab Diplomacy in the Dialogue of Civilizations . Journal of US-China Public Administration, 1375-1392.

Volf, M., Bin Muhammad, G., & Yarrington, M. (2010). A Common Word: Muslims and Christians on Loving God and Neighbor. Cambridge & Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Gutkowski, S. (2015). We are the very model of a moderate Muslim state: The Amman Messages and Jordan's foreign policy. International Relations , 1-21.

Mamdani, M. (2008). Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism . American Anthropologist, 104(3), 766-775.

Sukma, R. (2003). Islam in Indonesian Foreign Policy. New York: Routledge.

Perwita, A. A. (2007). Indonesia and the Muslim World: Between Islam and Secularism in the Foreign Policy of Soeharto and Beyond. Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies.

Anwar, D. F. (2011). Foreign Policy, Islam and Democracy in Indonesia . Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities, 3(2010), 37-54.

Hoesterey, J. B. (2013). Is Indonesia a Model for the Arab Spring? Islam, Democracy, and Diplomacy*. Review of Middle East Studies , 47(2), 157-165.

Alles, D. (2015). Transnational Islamic Actors and Indonesia's Foreign Policy: Transcending the State . London: Routledge.

Azra, A. (2006). Indonesia, Islam, and Democracy: Dynamics in a Global Context . Jakarta: Solstice Publishing.

Yudhoyono, S. B. (2005, Mei 19). Speech before the Indonesian Council on World Affairs (ICWA). From PresidenRI.go.id: http://www.presidenri.go.id/pidato/2005/05/19/

Yudhoyono, S. B. (2010, Juli). The Democratic Instinct in the 21st Century . Journal of Democracy, 21(3), 5-10.

Sukma, R. (2011, Oktober). Do New Democracies Support Democracy? Indonesia Finds a New Voice . Journal of Democracy, 22(4), 110-123.

Lie, W., & Siagian, M. (2018). Indonesian Interests in Bali Democracy Forum (BDF). Advances in Social Science, Education and Humanities Research,. 241, pp. 49-54. Atlantis Press.

Van Bruinessen, M. (2012). Indonesian Muslims and Their Place in the Larger World of Islam. From Indonesia Update, ANU: https://dspace.library.uu.nl/bitstream/handle/1874/225577/Bruinessen_Indonesian_Muslims_in_the_larger_world_of_Islam.pdf?sequence=1

Sahal, A., & Aziz, M. (Eds.). (2015). Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan. Bandung: Mizan.

UMM. (2017, November 11). Haedar: Indonesia Berkemajuan itu Bukan Sekadar Retorika, akan tetapi Sudah Menjadi Paradigma . From UMM: http://www.umm.ac.id/id/muhammadiyah/12552.html

UMM. (2017, Juni 2). Din Syamsuddin: Islam Berkemajuan adalah Islam yang Membawa Kemaslahatan . From UMM: http://www.umm.ac.id/id/muhammadiyah/10851.html

Ridwan, N. K. (2017, Maret 15). Kritik Islam Nusantara "Mahjubun bin-Nahdliyin" dan Kebingungannya . From Islami.co: https://islami.co/kritik-islam-nusantara-mahjubun-bin-nahdliyin-dan-kebingungannya/

Fachrudin, A. (2015, Juli 24). The Face of Islam Nusantara. From The Jakarta Post: https://www.thejakartapost.com/news/2015/07/24/the-face-islam-nusantara.html

BBC Pashto. (2011, Juli 27). Indonesia is talking about Afghan national reconciliation . (M. Salek, Producer) From BBC Pashto: https://www.bbc.com/pashto/afghanistan/2011/07/110711_hh-af-peace-council-indonesia

TOLONews. (2017, Desember 4). Indonesia Pledges to Mediate Peace

Process in Afghanistan . (G. Ghubar, Producer) From TOLONews: https://tolonews.com/afghanistan/indonesia-pledges-mediate-peace-process-afghanistan

VOAIndonesia. (2018, Juni 11). MUI: Kunjungan Yahya Staquf ke Israel Rusak Citra Indonesia . (F. Wardah, Producer) From VOAIndonesia: https://www.voaindonesia.com/a/mui-kunjungan-yahya-staquf-ke-israel-rusak-citra-indonesia/4433793.html

Muslimoderat. (2019, April 6). Ulama Sufi 91 Negara dan 2000 Mursyid Indonesia akan Hadir di Pekalongan Sumber : http://www.muslimoderat.net/2019/04/ulama-sufi-91-negara-dan-2000-mursyid.html#ixzz68CrRijF9. From Muslimoderat: http://www.muslimoderat.net/2019/04/ulama-sufi-91-negara-dan-2000-mursyid.html

Kompas. (2019, November 14). Islam Indonesia dan Strategi Multi-track Diplomacy. From Kompas: https://nasional.kompas.com/read/2019/11/14/17533311/islam-indonesia-dan-strategi-multi-track-diplomacy?page=all

Merdeka.com. (2017, Juni 12). Muhammadiyah minta Jokowi aktif penyelesaian konflik Arab-Qatar . From Merdeka.com: https://www.merdeka.com/peristiwa/muhammadiyah-minta-jokowi-aktif-penyelesaian-konflik-arab-qatar.html

CNNIndonesia. (2019, Februari 26). Pangeran Johor Tolak Pembukaan Kampus Muhammadiyah . From CNNIndonesia: https://www.cnnindonesia.com/internasional/20190226095145-106-372630/pangeran-johor-tolak-pembukaan-kampus-muhammadiyah

NU.or.id. (2015, Oktober 16). KH Maruf Amin: Produk-produk Syariah Alternatif Ekonomi Dunia Sumber: https://www.nu.or.id/post/read/62824/kh-maruf-amin-produk-produk-syariah-alternatif-ekonomi-dunia Konten adalah milik dan hak cipta www.nu.or.id. From NU.or.id: https://www.nu.or.id/post/read/62824/kh-maruf-amin-produk-produk-syariah-alternatif-ekonomi-dunia

CNBC Indonesia. (2019, Oktober 29). Diplomasi Ekonomi Menlu: dari ‘Jualan’ Penduduk Hingga Ekspor . (W. S. Mangkuto, Producer) From CNBC Indonesia: https://www.cnbcindonesia.com/news/20191029202437-4-111167/diplomasi-ekonomi-menlu-dari-jualan-penduduk-hingga-ekspor

SINDONews. (2019, Oktober 17). Indonesia Peringkat Pertama di Pasar Keuangan Syariah Global . From SINDONews: https://ekbis.sindonews.com/read/1449729/178/indonesia-peringkat-pertama-di-pasar-keuangan-syariah-global-1571317333

Kementerian Luar Negeri RI. (2019, Oktober 23). The 4th Indonesia – Serbia Bilateral Interfaith Dialogue (ISBID) "Sustaining Peace and Harmony: Engaging Women, Youth, and Media" . From Kementerian Luar Negeri RI: https://kemlu.go.id/portal/id/read/711/berita/the-4th-indonesia-serbia-bilateral-interfaith-dialogue-isbid-sustaining-peace-and-harmony-engaging-women-youth-and-media

Anadolu Ajansi. (2018, Agustus 15). Indonesia beri beasiswa 100 pelajar Afghanistan . From Anadolu Ajansi: https://www.aa.com.tr/id/dunia/indonesia-beri-beasiswa-100-pelajar-afghanistan/1231532

Liputan6. (2019, Oktober 22). Mengenal Indonesian AID, Lembaga Dana Bantuan Internasional Perdana dari RI . (R. A. Hasan, Producer) From Liputan6: https://www.liputan6.com/global/read/4092047/mengenal-indonesian-aid-lembaga-dana-bantuan-internasional-perdana-dari-ri

# Tokoh Muslim Indonesia

**Ahmad Sadzali, Lc., MH.**

Indonesia tengah berupaya untuk memantapkan diri sebagai negara Muslim yang moderat. Wacana Islam moderat ini mendapat perhatian yang cukup serius dari Presiden Joko Widodo. Dalam beberapa kesempatan, isu Islam moderat atau moderasi Islam menjadi topik pembicaraan yang serius. Presiden ingin Islam moderat terus digaungkan di Indonesia. Model Islam moderat dinilai Islam yang paling cocok dikembangkan di Indonesia, karena menjunjung tinggi toleransi serta penuh dengan nilai-nilai saling menghargai dan menghormati antar sesama manusia.

Pilihan Joko Widodo (Jokowi) kepada Islam moderat sepertinya mendapatkan dukungan dan bahkan legitimasi sosio-politik. Secara sosial, Jokowi diuntungkan dengan arus mayoritas umat Islam yang lebih mengedepankan pola-pola moderat dalam berislam. Sebut saja misalkan dua organisasi masyarakat Islam terbesar di Indonesia, yaitu Nadhlatul Ulama dan Muhammadiyah, masih menjungjung tinggi moderasi Islam. Secara politik, bagi sebagian pendapat yang meyakini bahwa Pemilu Presiden 2019 lalu adalah pertarungan antara Islam konservatif dan Islam moderat, Jokowi dimenangkan oleh kelompok Islam moderat.

Perkembangan Islam moderat salah satunya akan terkendala dengan semakin menguatnya paham-paham Neo-Khawarij. Pendukungnya biasanya teridentifikasi suka mencap orang yang berbeda pandangan keagamaan sebagai kafir. Dalam level rendahnya, mereka kerap secara gegabah dalam menyesatkan orang lain yang berbeda dari pemahamannya dalam keagamaan. Hal ini karena mereka sangat tekstualis dalam memahami Islam. Mereka cenderung tidak ingin menggunakan akal yang sudah dikaruniakan oleh Allah untuk mengungkap *ilat*, hikmah, korelasi, dan maksud dari teks-teks Islam. Tidak begitu jauh dari kelakuan dan cara kelompok Khawarij di era Sahabat dalam memahami teks keagamaan Islam.

Penguatan kelompok dan paham Neo-Khawarij lambat laun akan berdampak serius bagi keberagaman dan keberagamaan di Indonesia. Orang awam dan yang tidak pernah *ngaji* dengan benar yang biasanya jadi korbannya. Sementara mereka memiliki semangat yang kuat untuk belajar Islam. Terbuka lebarnya akses informasi bagi masyarakat biasanya menjadi wasilah kelompok ini dalam menyebarkan pemikiran mereka. Maka dari itu sangat urgen sekali untuk menghadirkan pemikiran-pemikiran tandingan yang dapat menjadi penyeimbang bagi masyarakat.

Beberapa nama tokoh yang dibahas di dalam artikel ini diharapkan dan diprediksi dapat berkonstribusi dalam menghalau paham Neo-Khawarij dan menebarkan Islam moderat di Indonesia. Melalui bidangnya masing-masing, baik politik, sosial keagamaan, hingga keilmuan, nama-nama ini dapat memainkan peran yang sangat besar untuk Indonesia dan moderasi Islam, khususnya di tahun 2020.

## Moh. Mahfud MD

Pada tanggal 23 Oktober 2019, Presiden Joko Widodo mengumumkan susunan menteri di kabinetnya untuk periode kedua di tangga Istana Presiden. Prof. Moh. Mahfud MD duduk di samping kanan Jokowi. Namanya disebut pertama kali oleh Jokowi dan diumumkan sebagai Menteri Koordinator Bidang Politik, Hukum dan Keamanan RI (Menko Polhukam). Amanah baru yang diemban oleh Guru Besar Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia ini semakin mempertegas ketokohan dan pengaruhnya untuk bangsa dan negara Indonesia.

Mahfud MD bisa dikatakan sebagai tokoh senior di republik ini yang memiliki segudang pengalaman di pemerintahan. Ia bahkan

pernah menduduki posisi di tiga kekuasaan pemerintahan, yaitu di bidang legislatif, eksekutif dan yudikatif. Mahfud MD pernah menjadi anggota Komisi III DPR (2004-2006), Komisi I (2006-2007), Wakil Ketua Badan Legislatif DPR (2007-2008). Sebelumnya ia juga pernah menjabat sebagai Menteri Pertahanan (2000-2001) dan Menteri Kehakiman dan HAM (2001). Di bidang yudikatif, ia menjadi Ketua Mahkamah Konstitusi pada periode 2008-2013. Di periode pertama kepemimpinan Jokowi, ia menjadi anggota Badan Pembinaan Ideologi Pancasila (BPIP). Segudang pengalaman yang dimiliki Mahfud MD tersebut ditopang oleh kepakarannya di bidang hukum, khususnya Hukum Tata Negara. Pemikirannya di bidang hukum juga kerap menjadi rujukan para akademisi hukum di Indonesia. Perpaduan antara pengalaman dan keilmuan yang dimilikinya itulah yang menjadikan Mahfud MD masih terus eksis menyebarkan pengaruhnya kepada rakyat Indonesia.

Sesuai dengan bidang dan kepakarannya, pengaruh Mahfud MD di Indonesia tentu saja utamanya masih berkisar pada bidang hukum. Namun amanah Menkopolhukam yang diembannya saat ini bisa saja meluaskan pengaruhnya tersebut kepada bidang-bidang lainnya seperti politik dan keamanan. Secara khusus, Jokowi sendiri menekankan tugas kepada Mahfud MD untuk menangani masalah penegakan hukum dan pemberantasan terorisme. Hal-hal yang berkaitan dengan pemberantasan tindak pidana korupsi, penegakan hukum, deradikalisasi, maupun antiterorisme, berada di wilayah tugas Mahfud MD.

Tugas Mahfud MD sebagai Menko Polhukam tersebut sangat bersinggungan dan berpengaruh besar bagi umat Islam. Isu-isu radikalisme maupun terorisme merupakan tuduhan yang selama ini dialamatkan kepada umat Islam. Di samping itu munculnya

fenomena paham aliran garis keras dalam tubuh umat Islam turut berkontribusi melanggengkan isu atau tuduhan tersebut. Kita semua tentu menunggu sikap dan kerja nyata dari Mahfud MD dalam menyelesaikan permasalahan radikalisme dan terorisme tersebut. Pemikiran moderatnya tentang negara Islam, relasi agama dengan negara, demokrasi dan Islam, serta pengetahuannya yang luas mengenai Hukum Tata Negara termasuk *As-Siyasah* (Politik Islam) akan menjadi bekal penting untuk mendukung kerja-kerjanya tersebut.

Sebenarnya kita dapat memprediksi arah sikap Mahfud MD dalam menjalankan tugasnya tersebut. Misalnya, ia pernah memberikan komentar yang cukup jelas soal sistem khilafah yang diusung oleh organisasi masyarakat Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang telah dibubarkan. Menurutnya, Indonesia sudah menerapkan sistem khilafah ala Indonesia yang berdasarkan pada Pancasila. Ia menilai bahwa tafsir terhadap khilafah terbuka luas, sehingga dalam konteks negara modern atau negara bangsa saat ini, sistem khilafah bisa diterapkan secara berbeda-beda. Maka ia tidak ingin umat Islam di Indonesia terpecah belah hanya karena salah paham atau kurang mengerti tentang sistem khilafah tersebut.

Mahfud MD juga memiliki pemikiran-pemikiran yang mendalam tentang *As-Siyasah*, yang tidak jarang menjadi landasan yang ia gunakan dalam mengembangkan pemikiran ketatanegaraan. Baginya, pilihan politik para pendiri bangsa ini untuk mendirikan negara Indonesia yang berlandaskan Pancasila sudah sesuai dengan prinsip-prinsip hukum Islam. Para pendiri bangsa yang sebagiannya juga merupakan para ulama, menurutnya telah menerapkan kaidah-kaidah hukum Islam ketika bersepakat untuk menyetujui Pancasila sebagai dasar negara.

Ke depan, dengan amanah baru sebagai Menko Polhukam yang diembannya, hampir dipastikan bahwa Mahfud MD akan lebih leluasa bergerak untuk memerangi paham atau ideologi-idologi yang tidak sejalan atau berusaha untuk menghapuskan eksistensi Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan pada Pancasila. Hal ini dapat dikatakan sebagai bagian dari upaya pemantapan Islam moderat di Indonesia. Karena Islam moderat dapat menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman, termasuk dalam konteks dinamika negara bangsa dan ketatanegaraan modern.

**Ridwan Kamil**

Sosok Ridwan Kamil sejauh ini tercitrakan dengan cukup baik sebagai figur pemimpin dari kelompok Islam. Pada tahun 2013, pria kelahiran Bandung yang biasa disapa Kang Emil ini terpilih menjadi Walikota Bandung dengan diusung oleh Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dan Partai Gerakan Indonesia Raya (Partai Gerindra). Tahun 2018, ia terpilih menjadi Gubernur Jawa Barat dengan diusung oleh Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Partai NasDem, serta Partai Hanura. Namun ia sendiri tidak tercatat sebagai kader salah satu partai politik, alias dari kalangan independen dan profesional. Dari daftar Parpol pengusungnya

tersebut, maka terlihat bahwa sosok Ridwan Kamil selalu akbar dengan perpaduan Parpol Islam dan nasionalis. Setidaknya cukup menjadi petunjuk awal atas aliran politiknya yang moderat.

Pria lulusan magister University of California, Berkeley, ini mengawali karirnya di bidang yang ia tekuni, yaitu arsitektur. Ia sempat berkarir di Amerika Serikat. Sepulangnya ke Indonesia, ia mendirikan sebuah perusahaan yang bergerak di bidang jasa konsultan perencanaan, arsitektur dan desain, yang diberi nama Urbane. Dengan perusahaannya itu, ia banyak menghasilkan karya dan berbagai penghargaan. Karyanya cukup banyak yang diaplikasikan untuk masjid, seperti Masjid Agung Sumatra Barat, Masjid Cibubur, Masjid Semarang, Masjid Suramadu, Masjid Al-Azhar-Summarecon, dan lainnya.

Keahliannya itu juga ia terapkan ketika memimpin kota Bandung. Beberapa program yang ia luncurkan untuk membenahi Bandung di antaranya: membuat bus sekolah gratis, membuat taman tematik, Bandung bebas asap rokok, parkir modern dengan sistem prabayar, membuat pusat-pusat kuliner Bandung, Bandung terkoneksi internet, Bandung Tour on the Bus, dan lainnya. Selama memimpin, ia berupaya mengubah wajah Bandung menjadi kota yang indah dan nyaman untuk dinikmati.

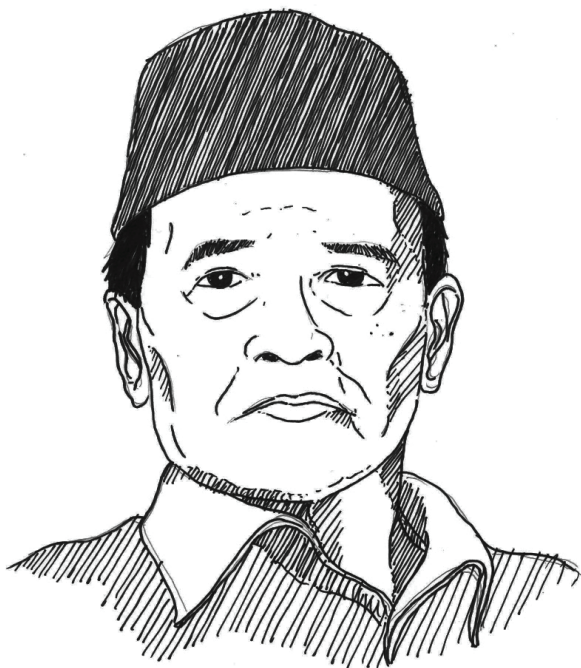
Beberapa waktu setelah memimpin Jawa Barat di tahun 2018, Kang Emil meluncurkan beberapa program unggulan yang di antaranya secara eksplisit dan langsung tarkiat dengan umat Islam di Jawa Barat. Program tersebut seperti melepas kader ulama untuk pendidikan ke Turki, program satu desa satu hafidz, program *One Pesantren One Produc*t, dan program Magrib Mengaji. Program-program itu merupakan agenda besar dari Kang Emil untuk Jawa Barat yang juara lahir batin. Menurutnya, pembangunan tidak hanya

dibatasi atau hanya fokus kepada infrastruktur saja, melainkan juga mesti memperhatikan urusan batin. Oleh karenanya, Kang Emil juga memberikan perhatiannya pada peningkatan kapasitas religius masyarakat Jawa Barat.

Akan tetapi perlu menjadi catatan, bahwa program-program yang secara eksplisit langsung bersinggungan dengan umat Islam itu tidak hanya sebatas politisasi umat, melain harus benar-benar terealisasikan dengan baik. Selama ini umat Islam kerap diperebutkan dalam percaturan politik praktis lima tahunan. Kenyataan itu sayangnya tidak berbanding lurus dengan perkembangan dan perbaikan kondisi umat Islam.

Sejau ini alam pikiran Kang Emil yang dapat ditangkap terkait dengan kepemimpinan adalah tentang keseimbangan pembangunan fisik dan nonfisik. Alam pikiran ini sesungguhnya sejalur dengan paradigma Islam moderat yang mensyaratkan adanya keseimbangan antara fisik dan nonfisik, lahir dan batin, dunia dan akhirat. Kesimbangan itu juga menjadi kata kunci bagi Islam moderat untuk membangun relasi yang baik antar sesama umat manusia yang berbeda latar belakang dan agama.

Oleh Kang Emil, alur pikiran ini tengah dicoba untuk diejawantahkan dan diimplementasikan pembangunan di Jawa Barat. Jika sukses, tentu Jawa Barat bisa menjadi percontohan bagi daerah-daerah lainnya di Indonesia. Tahun 2020 adalah tahun ketiga baginya untuk realisasikan gagasan-gagasannya itu.

## Syafii Ma'arif

Keluar sedikit dari zona politik praktis, sekarang kita memasuki area keumatan yang lebih luas lagi. Dalam zona ini, Ahmad Syafii Maarif atau yang akrab disapa Buya Syafii masih menjadi figur yang disepuhkan bagi umat Islam di Indonesia. Pandangan-pandanganya tentang kebangsaan dan keumatan yang moderat masih sering dirujuk. Kebijaksanaan yang keluar dari alam pikirannya masih dapat dijadikan pelita dalam menapaki gelapnya lorong-lorong sempit yang harus dilewati negara Indonesia. Rasa-rasanya goresan tangan Buya masih selalu dinanti oleh penikmat setia pemikirannya yang jumlahnya tidak sedikit.

Setelah menjadi Ketua Umum Pengurus Pusat Muhammadiyah

pada tahun 1998-2005, Buya Syafii aktif pada komunitas yang didirikannya, yaitu Maarif Institute. Meski usianya sudah dapat dikatakan sepuh, namun Guru Besar kelahiran 31 Mei 1935 ini masih terus semangat untuk berkontribusi bagi bangsa. Bahkan bisa jadi semangat Buya melebihi semangat anak-anak muda. Terbukti hingga kini Buya masih terus aktif berpikir untuk bangsa Indonesia, baik melalui tulisan maupun ceramah-ceramahnya dalam berbagai kegiatan.

Kegelisahan Buya Syafii terhadap republik ini begitu mendalam. Kegelisahan itu dapat kita tangkap dari tulisan-tulisannya yang mengomentari fenomena-fenomena aktual kebangsaan. Misalnya ketika marak polemik sejumlah revisi undang-undang di akhir periode keanggotaan Dewan Perwakilan Rakyat RI tahun 2014-2019, Buya Syafii menuliskan kegelisahannya tentang lembaga perwakilan tersebut. Ia menulis, "Saya harus mengatakan sesuatu tentang DPR yang diujung masa jabatannya seperti kehilangan kewarasan dan kepekaan dalam mengebut penyelesaian perundang-undangan, seperti revisi UUKPK, RKUHP, RUU Ketenagakerjaan, RUU Pertanahan, RUU Pertambangan Mineral dan Batubara. Semua UU ini akan sangat menentukan berhasil atau gagalnya pelaksanaan demokrasi dalam bentuknya yang kongkret untuk kepentingan rakyat banyak."

Kegelisahan lain misalnya adalah soal integrasi nasional. Dalam tulisan tiga seri dengan judul "Integrasi Nasional dalam Taruhan", Buya menyatakan bahwa salah satu modal sosio-kultural yang paling penting untuk menjaga kelanjutan masa depan Indonesia adalah terpelihara dan kokohnya rajutan integrasi nasional. Menurutnya, masalah integrasi nasional ini harus selalu dipertimbangkan dengan sungguh-sungguh dalam menghadapi berbagai gejolak politik, ekonomi, dan sosial yang pernah, sedang dan akan terjadi dalam

kehidupan bangsa Indonesia ini. Sebab dalam pandangan Buya, masalah integrasi nasional saat ini dirasakan semakin rentan, bahkan berada dalam sebuah taruhan yang sarat tanda tanya besar.

Buya juga menyoroti politisasi agama (Islam) yang begitu masif digunakan tanpa kendali moral dan nalar sehat. Menurutnya, ini adalah suatu bentuk negatif dari politik identitas. Aktor-aktornya berasal dari berbagai latar belakang kepentingan yang tumpang-tindih. Akibatnya polarisasi masyarakat terjadi dengan begitu parah. Situasi seperti, bagi Buya, harus segera diakhiri. Para elit harus dewasa dalam berpolitik, dengan mengarusutamakan kepentingan yang lebih besar, yaitu hari depan bangsa dan negara Indonesia.

Buya Syafii juga konsen meyoroti relasi agama (Islam) dengan politik dan demokrasi di Indonesia. Ia berupaya sekuat pikirannya untuk merawat akal sehat politik dan relasinya dengan agama. Ia begitu geram melihat aksi-aksi politik yang berjualan dalil-dalil agama demi mencapai kekuasaan. Selain soal rendahnya etika politik, di sisi lain, Buya melihat bahwa sistem politik Indonesia sampai saat ini masih belum menemukan bentuknya yang benar-benar mantap dan dipercaya untuk mencapai cita-cita mulia kemerdekaan bangsa, yaitu tegaknya keadilan dan kesejahteraan yang merata bagi seluruh rakyat Indonesia.

Dan banyak lagi buah pemikiran-pemikiran Buya Syafii Maarif yang begitu luas, kritis dan mendalam. Tidak mungkin untuk mengulas semuanya dalam artikel yang terbatas ini. Namun satu hal yang perlu dicatat, pemikiran-pemikiran dari Buya Syafii Maarif ini diprediksi masih mampu menjadi telaga bagi dahaga moralitas kebangsaan dan keberagamaan di Indonesia. Ke depan, tokoh seperti Buya ini masih sangat dibutuhkan oleh umat Islam dan rakyat Indonesia secara umum.

## Said Aqil Siradj

Pada bulan Oktober, Pusat Studi Strategis Islam (*The Royal Islamic Strategic Studies Centre*) di Amman, Yordania, merilis buku publikasi tahunannya "The Muslim 500" untuk tahun 2020. Buku itu berisi daftar 500 tokoh muslim paling berpengaruh di dunia. Rilis daftar tokoh muslim itu dilakukan untuk melihat seberapa besar pengaruh seorang tokoh muslim terhadap komunitasnya. Ada tiga nama dari Indonesia yang masuk ke dalam daftar tersebut, salah satunya adalah Said Aqil Siradj. Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) tersebut menempati posisi ke-19.

Masuknya nama Said Aqil Siradj ke dalam daftar tersebut tak bisa dilepaskan dari organisasi masyarakat yang dipimpinnya. NU merupakan organisasi Muslim terbesar di Indonesia dan salah satu organisasi Islam yang paling berpengaruh di dunia. NU memiliki basis keanggotaan, loyalis dan simpatisan yang luas dan merata hampir di semua level lapisan masyarakat. NU berpegang teguh pada tradisi ulama Ahlus Sunnah wal Jama'ah yang menjadi sekte terbesar umat Islam di dunia.

Pada tahun 2020, Kyai yang pernah nyantri di pondok pesantren Lirboyo dan Krapyak ini diperkirakan akan tetap eksis memainkan peranan penting bagi umat Islam di Indonesia, terutama sekali bagi warga Nahdiyin. Tahun 2020 adalah akhir dari periode kepengurusannya di PBNU, sejak tahun 2010 selama dua periode. Tentu di tahun terakhirnya ini Said Aqil akan berusaha meninggalkan bid'ah-bid'ah hasanah untuk PBNU.

Ada beberapa isu yang diproyeksikan akan menjadi konsentrasi pergerakan Said Aqil di tahun mendatang. Misalnya, isu tentang implementasi Undang-Undang Pesantren. Dalam sebuah kesempatan Said Aqil menyatakan bahwa dengan adanya undang-undang tersebut, maka pesantren menjadi mandiri, tidak di bawah Kementerian Agama dan juga tidak di bawah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Lebih jauh ia berharap ke depan supaya ada menteri yang secara khusus menangani urusan pesantren dan ada anggaran untuk pesantren.

Isu lain yang diperkirakan akan menjadi konsen Said Aqil adalah penanganan masjid. Ia menilai masjid memiliki peranan penting dalam memajukan umat, oleh karenanya harus menjadi program prioritas. Selain itu juga program penguatan pendidikan tinggi dan pemberdayaan ekonomi masyarakat juga akan mendapat porsi dari gerakan-gerakan Said Aqil di tahun 2020. Beberapa tahun belakang

perguruan tinggi NU gencar didirikan di beberapa daerah. Hal ini mengindikasikan adanya keseriusan dari NU untuk mengelola perguruan tinggi secara lebih masif dan lebih baik lagi.

Perkembangan perpolitikan tanah air juga tidak luput menjadi perhatian Said Aqil, khususnya perpolitikan umat Islam. Ia berulang kali menyampaikan penolakannya terhadap isu agama yang dibawa ke ranah politik praktis. Baginya, isu agama tersebut dapat merusak demokrasi. Ia menilai beberapa negara di Timur Tengah yang terjebak dalam konflik saudara disebabkan karena isu agama masuk ke ranah politik. Karena itulah, wacana politik anti-isu agama akan terus didakwahkan oleh Said Aqil, dalam rangka menjaga persatuan rakyat Indonesia.

Selama ini Said Aqil juga dikenal sebagai tokoh yang cukup vokal menyuarakan moderasi (*wasathiyah*) Islam di Indonesia. Dalam pandangan tokoh pengusung Islam Nusantara ini, Islam moderatlah yang selama ini menjaga bangsa Indonesia. Untuk itu, agenda besar untuk merawat dan terus menyebarkan syiar moderatisme Islam ini kemungkinan besar akan terus ia gaungkan, meskipun nanti sudah tidak Ketua Umum PBNU lagi.

## Haedar Nashir

Haedar Nashir menjadi figur sentral khususnya bagi warga Muhammadiyah. Perjalanan perjuangannya di Muhammadiyah bisa dikatakan sudah mendarah daging di dalam diri Haedar Nashir. Karirnya di Muhammadiyah dimulai sejak dini sekali. Tahun 1979 ia sudah dipercaya menduduki posisi sebagai Ketua Ikatan Pelajar Muhammadiyah. Beberapa jabatan penting di Muhammadiyah juga pernah ia duduki. Dan puncaknya, tahun 2015 ia menjadi Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah.

Di bawah naungan Muhammadiyah, Haedar Nashir akan banyak memainkan peranan penting bagi umat Islam, terkhusus bagi warga Muhammadiyah. Persyarikatan Muhammadiyah yang usianya melintasi satu abad tentu masih dan akan terus memainkan peranannya bagi umat Islam baik di level nasional maupun global. Sebagai organisasi yang mengusung gerakan tajdid (pembaharuan), Muhammadiyah semakin memantapkan diri dengan jargon Islam Berkemajuan. Modernisasi yang dilakukan Muhammadiyah sudah begitu terlihat hasilnya. Pada poin inilah sang ketua umum memiliki porsi pengaruh yang besar bagi umat Islam.

Tahun 2020 adalah tahun penting bagi Haedar Nashir di Muhammadiyah. Ini adalah tahun terakhir periode kepemimpinannya. Jika ia dapat finis dengan baik sampai akhir periode ini, tentu akan menjadi modal besar baginya untuk dipilih kembali sebagai ketua umum, jika ia berminat. Tapi paling tidak ia harus menyelesaikan program-program Muhammadiyah 2015-2020 yang sudah ia canangkan guna tercapainya visi ideal Muhammadiyah, yaitu terwujudnya masyarakat Islam yang sebenar-benarnya.

Haedar menyatakan komitmen Muhammadiyah untuk terus menjaga NKRI. Komitmen ini penting ditegaskan, apalagi oleh organisasi sebesar Muhammadiyah, di tengah semakin gencarnya arus ideologi anti-Pancasila yang berseleweran. Peran utama pria kelahiran tahun 1958 adalah memastikan seluruh kader Muhammadiyah beserta warganya agar terus konsisten terhadap komitmen tersebut. Karenanya, konsolidasi ideologis merupakan bagian dari program yang harus dijalankannya sepanjang periode kepemimpinannya. Bahkan pengayaan dan penyebarluasan ideologi dan pemikiran menjadi salah satu prioritas program Haedar, dalam rangka mengembangkan sistem gerakan tajdid Muhammadiyah.

Pandangannya soal agama dan politik dapat dikatakan mewarnai ideologi politik umat Islam di Indonesia. Dalam pandangannya, agama harus menjadi sumber nilai dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, termasuk dalam kehidupan politik. Agama dapat menjadi dasar pertimbangan bagi perilaku politik, termasuk memilih pemimpin saat perta demokrasi. Menurutnya, adalah suatu pemikiran yang ahistoris jika ada yang mengatakan memilih pemimpin berdasarkan agama tidak konstitusional.

Pandangannya ini menjadi panduan dasar bagi warga Muhammadiyah dalam menentukan pilihan politiknya di pentas 2019 lalu. Ke depan, pandangan seperti ini nampaknya akan masih menjadi ciri khas dan karakter pandangan politik Muhammadiyah. Namun demikian, Haedar tetap bisa konsisten pada posisinya untuk tidak terjebak pada politik praktis. Ia benar-benar berupaya menjaga marwah dan netralitas Muhammadiyah sebagai organisasi masyarakat di panggung politik, meskipun godaan politik kerap menghampirinya, dan bahkan datang dari kader-kader Muhammadiyah sendiri.

Haedar Nashir terpantau sering mencurahkan perhatiannya terhadap fenomena-fenomena kebangsaan yang terjadi, termasuk masalah politik. Pendapat dosen Fisipol Universitas Muhammadiyah Yogyakarta yang baru saja dilantik menjadi Profesor dalam Ilmu Sosiologi ini kerap diminta oleh media, sebagai panduan moril dalam bertindak bagi masyarakat. Ia juga aktif menulis di berbagai media, sebagai sarana menyalurkan dan mengabadikan pikiran dan gagasannya dalam banyak hal untuk kemajuan umat Islam dan memperkenalkan gagasan *wasathiyah* di Indonesia.

## Habib Luthfi bin Yahya

Pada zona keilmuan agama Islam, Habib Luthfi bin Yahya adalah nama yang harus dibahas. Ulama kharismatik ini merupakan rujukan penting bagi umat Islam khususnya di Indonesia, terutama pada masalah spiritual atau tasawuf. Pengaruhnya dalam bidang ini sangat besar dan luas. Terbukti, namanya termasuk ke dalam daftar tokoh Muslim berpengaruh di dunia tahun 2020 versi *The Royal Islamic Strategic Studies Centre*. Habib Luthfi menempati peringkat ke-33 dari 500 tokoh Muslim yang masuk di dalam daftar tersebut.

Habib Luthfi adalah ulama kelahiran Pekalongan, pada tanggal

10 November 1947. Membaca riwayat hidupnya, terlihat jelas bahwa ulama yang memiliki nasab sampai kepada Nabi Muhammad SAW ini mencurahkan perhatian yang sangat besar dan mengabdikan hidupnya untuk ilmu agama Islam. Rihlah ilmiah yang dilakukan mulai dari Jepara, Cirebon, Indramayu, Purwokerto, Tegal, hingga Mekah dan Madinah serta beberapa negara lainnya, telah menjadi bagian terpenting dalam alur hidup Habib Luthfi. Melalui rihlah yang panjang itulah ia menerima ilmu-ilmu syariah, termasuk Ilmu Tasawuf yang ia tekuni saat ini, dari para ulama besar, wali-wali Allah, serta guru-guru yang sangat kompeten di bidang ilmunya.

Habis Luthfi merupakan pimpinan Majelis Jam'iyyah Ahlith Thariqah Al-Mu'tabarah An-Nahdliyyah (Jatman). Selain menjabat sebagai pimpinan spiritual tarekat Ba Alwi di Indonesia, ia juga merupakan Ketua MUI Jawa Tengah. Dalam Konferensi Ulama Sufi Internasional, Habib Luthfi terpilih menjadi Ketua Forum Ulama Sufi Internasional. Dengan amanah barunya ini, kiprah Habib Luthfi di dunia internasional diproyeksikan akan semakin luas. Ia bertekad akan berjuang untuk memperbaiki citra Islam di dunia internasional.

Komitmen Habib Luthfi terhadap kesatuan bangsa dan negara ini sudah tidak diragukan lagi. Yang ia inginkan untuk bangsa dan negara ini tidak lain adalah kebaikan bersama untuk seluruh anak bangsa. Misalnya dalam sebuah kesempatan, Habib Luthfi mengatakan bahwa bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia sudah final dan sudah sesuai dengan syariah Islam. Menurutnya, perjuangan Indonesia dalam melawan penjajahan adalah sebuah perjuangan yang berlandaskan syariah, oleh karenanya kemerdekaan ini harus dirawat sebaik mungkin.

"Tanamkan dalam diri kita masing-masing bahwa NKRI harga mati dan bukan basa-basi. Suku budaya dan agama boleh berbeda

tetapi Indonesia tetap bersatu," begitu dawuhnya Habib Luthfi. Untuk itu segala bentuk upaya untuk memecah-belah bangsa dan negara Indonesia harus dihindarkan, karena bagi Habib Lutfhi, ajaran Rasulullah SAW adalah ajaran persatuan, bukan perpecahan.

Pemikiran-pemikiran Habib Luthfi menjadi asupan spiritual yang sangat penting bagi bangsa dan negara. Di saat mulai semakin maraknya tantangan terhadap eksistensi Pancasila dan keutuhan NKRI, maka pemikiran-pemikiran seperti ini akan terus dan harus diwariskan dari generasi ke generasi anak bangsa. Inilah pengaruh dan kontribusi besar dari ulama seperti Habib Luthfi ini, yaitu merawat pemikiran-pemikiran dan manhaj para pendahulu yang bersambung sanad spiritualnya kepada Rasulullah SAW, sebagai salah satu ciri khas dari ulama Ahlus Sunnah. Peranan Habib Luthfi dalam merawat semangat dalam mengelola bangsa dan negara akan menjadi makin strategis kedepannya, terutama setelah terpilihnya Habib Luthfi sebagai Anggota Dewan Pertimbangan Presiden RI periode 2019-2024.

Kharima dan keilmuan yang dimilikinya menjadikan Habib Luthfi sebagai figur rujukan bagi banyak orang, termasuk para pendakwah. Dalam level ini, maka dapat dipastikan bahwa pengaruh Habib Luthfi bagi umat Islam, khususnya di Indonesia akan semakin luas sekali dan berada di semua lapisan masyarakat. Dalam bahasa tradisi pesantren, barokahnya Habib Luthfi sangat dinanti oleh banyak umat Islam.

**Gus Baha**

Dalam konteks sebagai rujukan keilmuan, maka nama lain yang harus dibahas di artikel ini adalah KH. Ahmad Bahauddin Nursalim. Gus Baha, begitu biasa orang memanggilnya. Sosok ini seakan menjadi oase di tengah gurun pasir saat banyak para pendakwah yang mencari popularitas, bahkan penghidupan dari berdakwah. Uniknya, meski tidak pernah sama sekali mengejar popularitas, nama Gus Baha justru menjadi populer dan tengah naik daun di kalangan umat Islam. Pecinta Gus Baha sudah mulai menyebar hingga ke luar negeri, dan sepertinya akan terus bertambah banyak.

Popularitas yang saat ini ia dapatkan tak lain adalah berkat ilmu yang dikaruniakan Allah kepadanya. Meski penampilannya sangat sederhana dan jauh sekali dari jubah kebesaran ala para ulama pada umumnya, namun kedalaman dan keluasan ilmunya tidak diragukan. Banyak orang mengenal Gus Baha sebagai ulama ahli Al-Quran yang sangat menguasai kandungan ayat beserta seperangkat ilmu Al-Quran (*Ulumul Quran*). Namun dalam penilaian subjektif Penulis, Gus Baha adalah salah satu di antara ulama yang ensiklopedis. Dalam banyak pengajiannya, Gus Baha terlihat juga menguasai berbagai ilmu keislaman lainnya seperti Fikih, Usul Fikih, Hadis, Sirah, Tasawuf, hingga Filsafat.

Ilmu yang didapatkan oleh Gus Baha pertamanya adalah hasil dari didikan ayahnya, KH. Nur Salim yang juga seorang keturunan kyai. Gus Baha juga berguru kepada KH. Maimoen Zoebair (Mbah Moen) di Sarang, Rembang. Nasab keilmuan Gus Baha bersambung kepada para ulama besar. Sehingga keilmuannya benar-benar sangat otoritatif dan dapat dipertanggungjawabkan. Dan Gus Baha adalah satu di antara ulama yang menjadi benteng tradisi sanad keilmuan di Indonesia. Karena tradisi sanad itulah yang sesungguhnya menjaga agama Islam. Sayangnya, tradisi ini sudah mulai luntur di tengah uforia dakwah milineal.

Dengan keilmuan dan sebagai benteng tradisi sanad inilah Gus Baha diprediksinya akan memberikan pengaruhnya yang lebih besar lagi bagi umat Islam, khususnya di Indonesia. Dengan ilmunya, Gus Baha akan menjadi rujukan banyak orang dalam masalah-masalah keagamaan. Sebagai ulama, pendapat-pendapat Gus Baha bahkan sering dirujuk oleh para juru dakwah lain, sehingga pemikiran-pemikirannya yang orisinil semakin tersebar luas. Selain itu, Gus Baha juga menginspirasi banyak orang, khususnya terkait dengan menuntut

ilmu. Sebab sosok Gus Baha adalah bukti empiris bahwa kedalaman ilmu seseorang dapat melampaui gelar-gelar akademik.

Dalam konteks kekinian, ilmu dan pemikiran dari kyai kelahiran 1970 ini sangat dibutuhkan oleh umat Islam. Dalam berbagai pengajian, Gus Baha sering kali mengajak umat Islam untuk *ngaji* dan kembali kepada para ulama yang otoritatif dalam memahami agama Islam. Sebab Gus Baha menilai dewasa ini banyak para juru dakwah yang begitu mudah berbicara tentang ilmu-ilmu dalam agama Islam, soal fikih misalnya, padahal tidak memiliki ilmu mumpuni di bidang itu. Akhirnya tidak sedikit fatwa-fatwa yang berkeliaran menjadi bermasalah dan menimbulkan keresahan di tengah masyarakat.

Oleh karenanya, gerakan *ngaji* yang sering kali digaungkan Gus Baha itu adalah sebuah solusi bagi umat Islam. Gerakan ini akan mengobati dahaga intelektual umat. Dengan gerakan dan kapasitas keilmuan yang dimilikinya tersebut, Gus Baha diharapkan dapat semakin memperkokoh pondasi keberagamaan di Indonesia yang sudah menjadi warisan dari para ulama terdahulu secara turun temurun.

Tahun 2020 adalah tahun penting bagi Gus Baha untuk semakin menancapkan pengaruh keilmuannya itu. Muhibbin (pecinta) Gus Baha semakin menyebar di seluruh nusantara, bahkan hingga ke luar negeri. Melalui para muhibbinnya itu, pemikiran Gus Baha yang moderat itu semakin mudah tersiar, tak terkecuali di media-media sosial. Meski begitu, hampir dapat dipastikan juga, Gus Baha akan tetap istiqamah dengan pendiriannya soal popularitas. Ia akan lebih senang menyusuri jalan sunyi dalam berdakwah dan mengajarkan ilmu. Kecuali takdir berkata lain.

## Siti Ruhaini Dzuhayatin

"*Wong wedok kudu duwe duit dhewe. Paling ora kanggo kebutuhane dhewe. Dadi, yen arep tuku wedak, ora kudu njalok bojo. Ben ora disepeleake mergo kabeh nggantungake urip nang bojo*. (Perempuan harus punya uang sendiri. Paling tidak untuk kebutuhan sendiri. Jadi, jika ingin beli bedak tidak perlu minta suami. Agar tidak disepelekan karena bergantung hidup sepenuhnya pada suami)." Begitulah pesan sang ibu yang terpatri dan menginspirasi aktivis perempuan yang juga akan dibahas di artikel ini, sebagai representasi dari dunia perempuan. Namanya adalah Siti Ruhaini Dzuhayatin, kelahiran Blora tahun 1963.

Aktivis perempuan sekaligus akademisi ini diperkirakan masih memainkan peranannya di tahun 2020, terutama pada bidang yang

digelutinya seperti studi gender, kajian Islam, hak asasi manusia dan demokrasi. Kepakaran dan kiprahnya selama ini di dunia aktivis menjadi salah satu alasan mengapa dosen senior Universitas Sunan Kalijaga Yogyakarta ini dipercaya menempati posisi cukup penting di pemerintahan, yaitu sebagai Staf Khusus Presiden Republik Indonesia Bidang Keagamaan Internasional.

Pemikirannya dikenal cukup moderat. Latar belakang keluarga Muhammadiyah serta adanya sentuhan dengan tradisi Nahdhtul Ulama, dan ditambah oleh tempaan di pondok pesantren modern, menjadi modal penting bagi Ruhaini Dzuhayatin untuk mengintegrasikan dan mensinergikan ilmu-ilmu keislaman dan sosial. Selain sebagai akademisi yang bergelut pada kajian-kajian keislaman, ia juga mendedikasikan dirinya pada aktivitas-aktivitas sosial keagamaan. Ia banyak melakukan advokasi, khususnya pada isu perempuan dan hak asasi manusia. Hal inilah yang menjadikan dirinya sebagai salah satu figur penting dalam meredam ketegangan antara feminisme Barat dan isu-isu perempuan dalam Islam sekitar tahun 1990an.

Di tahun 1990an tersebut Ruhaini Dzuhayatin mulai mempromosikan gagasannya tentang relasi gender dalam Islam, meski isu ini ketika masih menjadi objek kajian yang sangat terbatas. Ia melakukan kajian dari berbagai literatur yang bias gender, termasuk penafsiran-penafsiran Al-Quran dan Hadis. Dari kajian-kajian itulah ia mulai membangun argumen kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.

Ruhaini Dzuhayatin terlibat secara aktif di Muhammadiyah. Cukup banyak gebrakan yang telah ia lakukan di internal Muhammadiyah. Di antaranya kegigihan dirinya memperjuangkan hak beragama bagi mahasiswa selain Islam seperti merayakan natal di lingkungan kampus

perguruan tinggi Muhammadiyah di wilayah Indonesia bagian timur. Ke depan melalui wadah Muhammadiyah ini, ia diprediksi dapat semakin memperluas pengaruh dengan berbagai aneka pemikirannya, terutama bagi warga Muhammadiyah.

Sebagai Staf Khusus Presiden Joko Widodo Bidang Keagamaan di tingkat internasional, Ruhaini Dzuhayatin diberi amanah untuk membantu mempromosikan moderasi beragama (*Wasathiyah Diniyyah*) dan moderasi Islam Indonesia. Tujuannya adalah agar Indonesia dapat menjadi model pertemuan antara moderasi beragama, konsep negara bangsa, demokrasi, hak asasi manusia, hak perempuan, hingga keadilan sosial bagi negara-negara lainnya.

Sesuai dengan minat kajiannya, Ruhaini Dzuhayatin menaruh keprihatinan yang sangat besar pada persoalan perempuan, terutama yang menjadi korban kekerasan fisik maupun mental. Baginya, pemikiran-pemikiran seperti yang digagas oleh Kartini sangat relevan untuk kampanyekan kembali, tidak hanya di Indonesia, tapi bahkan di dunia internasional. Dengan sepak terjangnya sebagai Komisioner HAM Organisasi Kerjasama Islam (OKI), ia diprediksi dapat semakin menancapkan pengaruhnya di dunia internasional.

Komitmen yang sering digelorakan oleh Ruhaini Dzuhayatin di berbagai forum adalah tentang keberagaman dan kebangsaan menuju Indonesia Emas tahun 2045. Di balik pesan keberagaman dan kebangsaan itu sebenarnya ia ingin menegaskan tentang persatuan Indonesia, dan menyatakan perlawanan terhadap setiap tindakan intoleran. Negara ini tidak seharusnya dirusak segala bentuk intoleransi. Oleh karenanya, segala bentuk intoleransi harus disingkirkan dari ruang publik. Dan melalui komitmennya itu juga, ia mengajak anak-anak muda untuk mempersiapkan diri untuk menjadi pemimpin masa depan yang tentunya menghargai keberagaman dan

kebangsaan.

## Penutup

Pada akhirnya, perjuangan untuk mengembangkan Islam moderat di Indonesia dan bahkan di dunia internasional harus tetap dilanjutkan. Karena kita meyakini bahwa Islam moderat lah yang sanggup mengusung jargon Islam *rahmatan lil 'alamin* (rahmat bagi semesta alam) dan Islam yang *shalih likulli zaman wal makan* (Islam yang dapat diaplikasikan di setiap zaman dan tempat). Kedua jargon itu adalah ciri khas dan karakter dari agama Islam yang harus tetap terjaga. Tanpa itu umat Islam bisa kehilangan identitas dan jati dirinya. Dan tanpa itu juga, Islam akan terus dianggap sebagai sumber konflik oleh masyarakat yang terjangkit Islamofobia.

Untuk itulah keberadaan para ulama dan tokoh-tokoh Islam moderat sangat dibutuhkan. Mereka diharapkan dapat semaksimal mungkin dalam memainkan peranannya di berbagai wadah dan kesempatan. Karena dengan perkembangan teknologi informasi yang sedemikian pesat seperti sekarang ini, wadah dan kesempatan itu menjadi tak terbatas. Dan tentunya tugas para pengikutnya adalah menyebarluaskan pemikiran para ulama dan tokoh-tokoh tersebut.

Mengakhiri tulisan ini, Penulis ingin sampaikan bahwa deretan nama yang telah dibahas di atas tidak mengesampingkan peran dan pengaruh besar dari para ulama dan tokoh-tokoh Muslim Indonesia lainnya yang tidak sempat diulas. Banyak sekali tokoh Muslim yang penting dan memiliki pengaruh besar bagi moderasi Islam di Indonesia, khususnya di tahun 2020. Namun karena keterbatasan kata, ratusan bahkan ribuan nama tokoh lainnya tidak dapat disebutkan satu persatu di dalam artikel ini.[]

# Tentang Penulis

### Ahmad Sadzali

Ahmad Sadzali merupakan staf pengajar di Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia. Beliau menyelesaikan pendidikan setingkat Sarjana S1 di Kulliyah Syari'ah Universitas al-Azhar Mesir pada tahun 2013 dengan gelar Licence (Lc.) dan pendidikan Magister Hukum di Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia pada bidang konsentrasi Hukum Tata Negara pada tahun 2015. Minat topik yang didalami adalah Hukum Tata Negara Islam (As-Siyasah).

### Alimatul Qibtiyah

Alimatul Qibtiyah merupakan staf pengajar di Fakultas Dakwah dan Komuniksi UIN Sunan Kalijaga. Baru-baru ini, beliau telah terpilih pula sebagai salah satu komisioner di Komisi Nasional untuk Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan). Perempuan yang biasa dipanggil Bu Alim ini memulai perjalanan akademik dengan menempuh S1 di IAIN Sunan Kalijaga, lalu melanjutkan studi S2 di UGM dan University of Northern Iowa. Pada tahun 2013, beliau menyelesaikan pendidikan di University of Western Sydney di tingkat Doktoral dengan tesis berjudul Feminist Identity and Conceptualisation of Gender Issues by Muslim Gender Studies Elite. Beliau juga aktif di Pimpinan Pusat Aisiyah dan Pimpinan Pusat Muhammadiyah, sembari memperjuangkan hak perempuan di ranah akademik kebijakan publik.

### Azyumardi Azra

Azyumardi Azra adalah akademisi dan guru besar sejarah dari Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. Azra memulai

perjalanan akademiknya dengan menjadi mahasiswa sarjana di IAIN Jakarta pada tahun 1982, lalu mendapatkan beasiswa Fullbright dan mendapatkan gelar M.A. dari Departemen Sejarah, Columbia University pada tahun 1988. Pada tahun 1992, Azra memperoleh gelar MPhil dari Departemen Sejarah, Columbia University dan melanjutkan studi S3 di universitas yang sama dengan judul *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Network of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama ini the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Pada tahun 1986-2006, Azyumardi Azra pernah menjadi Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pada tahun 2010, beliau mempoleh titel CBE (Commander of the Order of British Empire) dari Ratu Elizabeth II.

**Hadza Min Fadhli Robby**

Hadza Min Fadhli Robby merupakan staf pengajar di Program Studi Hubungan Internasional, Fakultas Psikologi dan Ilmu Sosial Budaya UII. Beliau menyelesaikan pendidikan setingkat Sarjana S1 di Departemen Ilmu Hubungan Internasional FISIPOL UGM pada tahun 2014 dan Master S2 di Departemen Hubungan Internasional Eskisehir Osmangazi Universitesi pada tahun 2018. Minat akademik yang digeluti adalah studi peradaban serta agama dan hubungan internasional.

**Krismono**

Krismono merupakan staf pengajar di Program Studi Ahwal Syakhshiyah, Fakultas Ilmu Agama Islam UII. Beliau menyelesaikan pendidikan setingkat Sarjana S1 di UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2009 dan pendidikan setingkat Master S2 di universitas yang sama pada tahun 2013. Minat akademik yang didalami adalah kebangkitan salafi dalam konteks sosial-politik kontemporer, khususnya di Indonesia.

**Nur Kholis**

Nur Kholis merupakan staf pengajar di Program Studi Ekonomi Islam, FIAI UII. Beliau menyelesaikan pendididkan S1 di FIAI UII dan lulus pada tahun 2000 dengan predikat wisudawan terbaik dan tercepat. Pada tahun 2004, beliau melanjutkan pendidikan S2 di Departemen Ekonomi Syariah dan pada tahun 2016, beliau melanjutkan pendidikan S3 di UIN Sumatera Utara. Beliau berhasil menyelesaikan program S3 dengan mendapatkan cumlaude dan dinyatakan sebagai lulusan doktor terbaik. Beliau pernah mendapatkan ragam pendidikan informal, di antaranya PKU-MUI Angkatan ke-7 Jakarta, *Summer Camp of Student Leadership from the Universities of the Islamic World di Yordania*, dan lain-lain.

**Noorhaidi Hasan**

Noorhaidi Hasan adalah akademisi dan guru besar bidang politik Islam dari Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Beliau meraih gelar B.A. dalam bidang hukum Islam dari UIN Sunan Kalijaga pada tahun 1994. Gelar M.A. Beliau raih dari Universitas Leiden pada tahun 1999 dan M.Phil. dari International Institute for the Study of Islam in Modern World pada tahun 2000. Setelah itu, beliau melanjutkan studi Doktoral di Utrecht University pada tahun 2005. Pada tahun 2011-2015, beliau sempat menjabat sebagai Dekan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga, sebelum kemudian beliau menduduki jabatan sebagai Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga hingga saat ini.

**Supriyanto Abdi**

Supriyanto Abdi merupakan staf pengajar di Program Studi Pendidikan Agama Islam, FIAI UII. Beliau menamatkan studi S1 Tarbiyah di Universitas Islam Indonesia dan S2 Asian Studies di University of Melbourne. Saat ini, beliau sedang melanjutkan studi Doktoral di Asia Institute of the University of Melbourne menulis tesis tentang wacana

Muslim liberal terhadap isu kebebasan agama dan hubungan antara agama-negara.

## Yusdani

Yusdani dalah Dosen Fakultas Ilmu Agama Islam (FIAI) UII dan peneliti pada Pusat Studi Islam (PSI) UII. Saat ini beliau menjabat sebagai Sekretaris Program Pascasarjana FIAI UII yang beralamat di Jl. Demangan Baru No. 24. Beliau menyelesaikan Pendidikan S1 di bidang Perdata dan Pidana Islam di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Semasa Mts dan MA, beliau pernah nyantri di Pondok Pesantren Raudhotul Ulum (PPRU) Sakatiga Indralaya Ogan Ilir, Sumatera Selatan. Gelar master diraihnya di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Sedangkan gelar Doktornya diraih di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan disertasi berjudul "Respons Pemikiran Islam terhadap Perubahan Relasi Rakyat dan Negara di Indonesia Era Reformasi".

## Zuly Qodir

Zuly Qodir adalah Ketua Program Doktor Politik-Ilmu Islam, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, juga dosen di Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. Ia juga merupakan Peneliti Senior MAARIF Institute for Culture and Humanity. Menjadi anggota Majelis Pemberdayaan Masyarakat PP Muhammadiyah 2005-2010, pernah juga sebagai Kepala Penelitian dan Pengembangan Majalah Suara Muhammadiyah, dan peneliti di Pusat Studi Keamanan dan Perdamaian UGM. Menamatkan program Doktor dalam bidang Sosiologi Agama tahun 2006 di Universitas Gadjah Mada. Menulis artikel di berbagai jurnal dan menulis beberapa buku seperti Gerakan Sosial Islam (Pustaka Pelajar, 2009), Islam Syariah versus Negara (Pustaka Pelajar, 2008), Nabi-nabi Baru di Indonesia (Pustaka Pelajar, 2007), Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia (Pustaka Pelajar, 2006), Islam Liberal di Indonesia (2005), dan Syariah Demokratik (2004).